

الحرية المسئولة

في الفكر الفلسفي الإسلامي

دكتور
سامي نصر لطفت
كلية الآداب - جامعة عين شمس

الناشر
مكتبة الحرية الحديثة
جامعة عين شمس

الحرية المسؤولة

في الفكر الفلسفي الإسلامي

دكتور

سامي نصر لطف

كلية الآداب - جامعة عين شمس

الناشر

مكتبة الحرية الحديثة

جامعة عين شمس

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الإهداء

إلى من وقفت بجانبى لتأخذ بيدي إلى سبيل خال من العثرات . . .
إلى من سارت أمامي لتفسيح لي الطريق ، وتسبقني العقبات . . .
إلى من بقيت من خلفي لتمنع عن ظهري ما يحدث من أزمات . . .
إلى من تعيش حياتي بما فيها أحيانا من متناقضات . . .
إلى من هيأت لي دائما مناخا علميا وفكريا رائعا . . .
إلى من كان لها الفضل في إنهاء هذا الكتاب بعد سنة واحدة من زواجنا
إلى الصديقة والأخت والزوجة والرفيقة . . .
أهدي هذا الكتاب بما يدعو إليه من الحرية والمسؤولية آملا أن
تظل هكذا على العهد حتى المات . . .

سامي نصر

مقدمات وصعوبات

قال تعالى : « وأن ليس للإنسان إلا ما سعى ، وأن سعيه سوف يرى ، ثم يجزاه الجزاء الأوفى - النجم : ٣٩ / ٤١ » صدق الله العظيم .

الحمد لله على هدايته ، ونسأله العون والتوفيق والسداد ، ونطلب منه أن يجزيها بقدر ما عملنا وقدمنا . وأصلى وأسلم على نبيه المصطفى شفيعنا يوم الدين .

وبعد فقد دفعنا إلى البحث في موضوعنا - الحرية الإنسانية من خلال الأفعال المتولدة عند متكلمي الإسلام ملاحظناه - أثناء دراستنا الجامعية - من وجود محكم ومتشابه في القرآن الكريم - قد يبدو لصاحب النظرة السطحية العابرة أنه بنطوى على تعارض وتناقض في الآيات ، ولقد ترتب على هذا المحكم والمتشابه تعارض في أفكار المذاهب الكلامية ، إذ أن كل مذهب كان ينهل من القرآن بما يتفق مع وجهة نظره ويدعمها ، أو يأخذ الآية وبأولها ويفسرها بحسب وجهة نظره ، بحيث تتماشى مع السياق العام لمذهبه .

ولكننا وجدنا - بعد أن نظرنا نظرة استقرائية في القرآن - أنه يمكن الخروج بفكرة متميزة عن القدر ، وتتلخص تلك الفكرة في إيجاد الأشياء وإيجاد صفات لها وقدر ، كل بحسبه .

كما أننا وجدنا تركيباً منطقياً وربطاً محكم بين الأشياء بحيث يمكننا القول أن كل موجود من الموجودات له طبيعة خاصة وأفعال تترتب على هذه الطبيعة ، كما أنه يمكن وجود فعل وانفعال بين المخلوقات .

وتصبح فكرة القدر هنا شبيهة بتلك الفكرة التي نجدناها في العلم الحديث من حيث النظر إلى صفات الأشياء وعلاقتها بحسبان أن لكل منها طبيعة محددة تفعل بنظام معين وإحكام ، وأن لكل منها زمان على قدرها ، فالقرآن نفاً إلى القدر بالمعنى العلمى الفاسفى وهو الحكم ، والزمان ، والنظام أو الترتيب .

وحينئذ يتفق العلم مع القرآن في أن القدر عبارة عن الارتباط السببى بين الأشياء والأحداث ، وأن حوادث العالم بأسرها إنما تحدث طبق نظام مرسوم لا يتبدل ، وبذلك نكون أمام قدر بالمعنى الفاسفى الطبيعى وبالمعنى العلمى ، لا بالمعنى الساذج ، وهو الجبر والقهر الذى يلغى صفات الأشياء وخصائصها ، ربطاً بها . وبالجملة فإن كل مخلوق له طبيعته وأفعاله الناشئة عنها ، وبما أن الله خالق جميع الأشياء ومعطىها صفاتها فيكون هو المقدر ، فالإنسان له مقدار معين من الاختيار والقدرة ، وتصدر عنه أفعاله طبقاً لذلك ، وبحسب أهواله الباطنة والظروف الخارجية المحيطة به ، وتلك هى الحرية المسئولة التى قصدناها فى بحثنا .

فنحن عندما نتصرف بقدرتنا وإرادتنا ، ونسلك طبقاً لدواعينا وقصودنا ، فإنما يكون ذلك بحسب ما وضعه الله فى فطرتنا بما يتناسب مع ظروف حياتنا ، وهذا اعتراف بكون الأشياء تفعل طبقاً لطبيعتها ، وأن ثمة نوعاً من الاستقلال الذاتى بذواتنا ، وأن لها قانونها الخاص بحسب تلك الطبيعة —

إذ لا يعنى هذا أن الحوادث تقع منا على نحو يصاد إرادتنا وقدرتنا واسكن
يعنى أننا نفعل بالقدرة والإرادة والحرية بما لا يتعارض مع طبائع الأشياء
وآثارها ، وبذلك تصبح الحرية والطبيعة وجهين لحقيقة واحدة وهى الفاعلية
والتأثير والإحداث ، ويمكننا أن نعرف الحرية من الطبيعة وأن نعرف الطبيعة
من الحرية. وننبه إلى أن هذا فيما يتعاق بالكمائنات الحادثة فقط ، تلك
الموجودات التى قد تحدت صفاتها ، وتعينت طبائعها بحسب قدرها ،
ونوعية وجودها .

ولكن أخطأ البعض وظن أن أفعال الله تعالى ليست مطلقة وليست مستقلة
عن كل سبب وطبيعة ذاتية تتفق مع كماله . وظنوا أنهم بذلك ينقضون
الكمال الإلهى من جهة ، والعدل الإلهى من جهة أخرى ، ليعير العالم بنظام
وانتظام وانسجام وكال ، حتى تتحقق الغاية منه وهى الدلالة على وجود
موجود أعلى منظم وحكيم ، وكل هذه آراء خاطئة ، لأنها قائمة على أساس
خاطىء هو تصور الذات الإلهية وكأنها منفصلة عن صفاتها وعن طبيعتها ،
وما بنى على الخطأ فهو خطأ كذلك ، فسط ما ذهبوا إليه .

ونستطيع أن نقول إن كل ما يترتب على قدرتنا وإرادتنا إن هو إلا
الخلق بنظامه وبما فيه من ترتيب وإحكام وتقدير .

وإذا كان البعض يرى أن هناك تدبيراً أنه تقديرًا يبنى طبائع الموجودات
وعلاقاتها التى تربط بينها ، وينشئ التأثير المتبادل بينها فإن هذه الفكرة
ليست من القرآن ، بل هى فكرة مستندرة أن الإنسان ينظر إلى طبيعة تأثر
بالأشياء على نحو لا يستطيع دفعه ، وينظر إلى معاناته لبعض الأفعال الإرادية
من أجل تحقيق الإلزام الخلقى ، ويرى القوى المعارضة التى تحد من إرادته

وقوته ، أو تحول دون تحقيق رغباته وحاجاته ، والإنسان نظراً لشعوره
الداخلي بمحدوديته ، ولادراكه لصغر قدرته إزاء قدرة الإله والطبيعة جنح إلى
الحكم بأنه مجبر ومصير ومقهور .

وهذا الحكم نتيجة للغفلة عن القوة الفاعلة ، والاهتمام فقط بالشئ الذى
يقاومها ، كما أنه نتيجة للتنمى لناحية التأثير بالأشياء دون التأثير فيها .

وتقد نظر البعض إلى أن مجرد كون الإنسان مخلوقاً أو معلولاً لغيره ،
إنما يعنى ذلك أنه محدود فى فاعليته وفعله ، وبذلك نسوا الطبيعة التى طبعها
الله فى المخلوقات . وما لهذه الطبيعة من فاعلية وتأثير . وهكذا فإن العلاقة بين
خلق الله لنا وبين أفعالنا ، ليست متوازية ولا متضاربة .

وإذا كان هناك من نظر هذه النظرة السطحية التى أدت إلى القول بالجبر ،
فإن عننا من بالغ فى النظر إلى طبائع الأشياء ، وما لها من صفات مؤثرة وفاعلية
بحكم تلك الطبيعة ، ونظر إليها فى ذاتها وفصلها عن ميدان التدبير الإلهى
الشامل ، مثلاً نظر البعض إلى الطبيعة فى فعلها فظن أنها موجودة بذاتها
ومؤثرة بنفسها لا بموجد وخالق لها أعطاهها هذه القوة ، ويعتجها استمرار
الوجود ، واستمرار الفاعلية والتأثير .

ونظر البعض إلى الإنسان بوصفه قادراً بذاته ، مستقلاً بقدرته وإرادته ،
مؤثراً فى نظام الأشياء بقطع النظر عن الموجد للمدبر ، ولقد نشأ عن كل هذا
تقسيم وفصل فى ميدان التدبير الإلهى الشامل مع أن القول به هو الحق .

وأهم هذه التقسيمات فلسفة المعتزلة فى الفاعلية والتأثير عامة ، وفى التأثير
عن طريق المتولدات خاصة . وسنرى تفصيل ذلك فى مواضعه من البحث .

ولكن يمكن القول أن المتكلمين عامة — والمعتزلة خاصة — قد عنوا بمشكلة التوليد للتعرف على الاتصال السببي بين الموجودات في العالم . وهذه العناية سننظر إليها على أنها آراء في فلسفة الطبيعة عند المعتزلة . ولكن ينبغي أن نوجه النظر إلى أن المعتزلة حتى في فلسفتهم في الطبيعة لم يخرجوا عن أصولهم الخمسة ، إذ أنهم استمدوا مبادئ فلسفتهم في التوليد من أصلى العدل والتوحيد ، فقد قالوا بخلق الله للعالم ، وأن الله لم يزل أولاً سابقاً للمحدثات ، موجوداً قبل المحلوقات ، وقد خلق الله العالم من العدم ، كما أنه تعالى لا يفعل الظلم ، ولا يعاقب أحداً بغير ذنب . . . الخ من هذه الآراء التي يحددها القارىء عند الرجوع إلى أصولهم ، كما يمكن أن يستشفها من بين سطور هذا البحث .

ولكن ما الذى نرى إليه من اختيار هذا البحث ؟ والإجابة على هذا السؤال تتضمن أمرين :

الأول : أن اختيارنا لهذه المشكلة كان لما تتضمنه من مسائل عقلية وأفكار منطقية وهذا النوع من الفكر هو ما يتفق مع ميلنا واستعدادنا الخاص .

أما الأمر الثانى : فهو أننا نميل إلى تحديد موقفنا من هذا العالم ومعرفة موقعنا فيه ، إذ يميز هذا العصر عدم تكامل البحث في الإنسان وفي مشاكله ، وعدم توافر الاهتمام به ، وبأفعاله ، والكشف عن دوره فيها ومدى تأثيره وتأثره ، وموقفه من الأحداث من حوله . وإن كان هذا الاهتمام حاصلًا إلا أنه يقدر يسير لا يتناسب مع مكانة الإنسان بوصفه أشرف الكائنات وأحقها بالدراسة . فما أخرجنا إلى دراسة ذواتنا ومشاكلنا ، ولن يقيس لنا ذلك

إلا بمعرفة الإنسان بالإنسان، وشعارنا في هذه الدراسة وغيرها هو شعار سقراط «إعرف نفسك بنفسك». ذلك لأن غاية كل موجود من الموجودات أن يجد ذاته وسط الوجود، أن جاز لنا أن نستعير هذا التعبير من أسقاذنا عبدالرحمن بدوى من مذهبه عن الزمان الوجودى .

ولكن على أى وجه يروم الوجود أن يجد ذاته؟ يبدو أن الغاية القصوى والمقصد الأعلى لكل موجود أن يجد ذاته حراً داخل الوجود، مختاراً ومساهمياً بفعالية في ذلك الوجود، لأجل أن يعد موجوداً بالمعنى الكامل لهذه الكلمة، بما فيه من مساهمة وتأثير وفعل وعمل وإحداث... الخ.

ولنأخذ الإنسان - بوصفه موضوع اهتمامنا، وبوصفه موجوداً من الموجودات المتعددة، إلى جانب أنه أشرفها، وينطوى على قدر كبير من الإمكانيات والاستعدادات. فالإنسان لا يتحقق له وجوده كإنسان دون وجود أهداف معينة عنده، ذلك لأن من يعيش بلا هدف فسكاً كما يعيش على هامش الحياة. فالحياة الحقّة التي يجب أن يحياها الإنسان ليست إلا تحقيقاً لأهداف فكرية أو اجتماعية أو مادية... الخ من هذه الوجوه التي يتصارع عليها بنو الإنسان، كل بحسب رغبته واستعداده، وبحسب نظرته للأشياء. وكذلك فالحياة ليست إلا ممارسة ومساهمة من جانب الإنسان لأخيه الإنسان عن طريق الفعل والتأثير والاحتكاك الديناميكي الاجتماعي.

وإن أهداف الإنسان التي عن طريقها تتحقق غايته الأساسية، وهي تحقيق ذاته وتأكيده حريته، نقول إن هي إلا أفعاله، سواء أ كانت نظرية أو عملية، والأفعال لا بد لها من قدرة واختيار وحرية كيما يتمكن من عمل الفعل اللائق أو ترك الفعل غير اللائق.

وبهذا يتحقق للإنسان أكبر قدر من الوجود والكمال بحسب ما يحقق من الإمكانيات . والإمكانيات لا تتحقق إلا بحسب الحرية ، فالفعل والفاعلية والتأثير لا تتم إلا بحرية الإنسان وقدرته واختياره .

فكان بحثنا هو من جهة بحث في الفعل الإنساني بوجه عام ، وفي الفعل المتولد بوجه خاص ، وهذا البحث هو الذي سيمتد لنا هدفنا وهو التأكيد على وجود الإنسان الحر المختار المسئول ، فيصبح البحث ، من جهة أخرى ، بحثاً في حرية الإرادة الإنسانية وعلاقتها بالأشياء الطبيعية ، وكيف يتمثل ذلك كله في مشكلة التوليد^(١) كما نطـر إليها المعتزلة أحرار الفكر في العصور الإسلامية الأولى .

وقد يتساءل البعض ، ألم يحدث في القرون العشرة الماضية — أو القرنين الأخيرين — بعد انتشار الأبحاث في الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام ، أن قام باحث بدراسة هذا الموضوع ، بحيث تكون محاولتنا هذه تكراراً لا جدوى منه ؟ ولكن إجابتنا عن هذا التساؤل أن تكون نظرية على سبيل الدفاع عن النفس بقدر ما هي عملية ، بدل علمها أولاً بالبحث الذي بين يدي القراء ، ويدل عليها ثانياً محاولتنا لاقتناع أنفسنا بأن البحث في مشكلة التوليد بعد بحثاً طريفاً ، ولم تمتد إليه أيدي الدارسين والباحثين ولم تتجسسه إليهم عقولهم ، من قبلنا — على الأقل — بتفصيل وشمول وإيضاح كما حاولنا هنا بحثه على الاستقلال في إطار الحرية المسئولة .

(١) تأتي وجهة نظرنا هنا مع ما يقوله أساتذتنا الدكتور إبراهيم مدكور من أن مشكلة التولد مثل آخر من أمثلة المصعب والغنى والحرية في مدرسة المعتزلة ، خصب في الأراء المتعددة والمتنوعة ، وغنى في الرجال الذين تناصروا أو نلاحقوا ، أما الحرية فقد انتصر لها المعتزلة الأول بالقول والعمل ، فدافعوا عنها وسعوا من حرية الإرادة (ص ٦ من مقدمة الجزء التاسع من الغنى) .

حقاً لقد بحثنا أولاً فيما كتب من دراسات غربية وعربية في هذا الميدان فلاحظنا — مع كثرة تلك الكتب وضخامتها — أن الاهتمام بفكرة التوليد لم يحتل إلا مواضع قليلة جداً ، لا تزيد على موضعين أو ثلاثة . فمثلاً رجعنا إلى كتاب O'Leary^(١) فوجدناه قد حرر فصلاً عن المعتزلة ولم يذكر عن التوليد الكلام الكثير إلا عند حديثه عن بشر بن المعتز بوصفه أول من قال بمذهب عن الترابط المنتظم بين الأفعال وسماه بالتوليد^(٢) Begetting .

ورجعنا كذلك إلى كتاب وات M Watt^(٣) ، فوجدنا أنه ذكر التوليد في موضعين ، ثم رجعنا إلى نفس المؤلف في كتاب آخر لم يذكر التوليد فيه إلا مرة واحدة حين أرجع الفضل في القول به إلى بشر بن المعتز وأن هذه الفكرة قد حلت مشكلة مسؤولية الإنسان عن أفعاله^(٤) .

ثم رجعنا إلى كتاب ماكدونالد Mackdonald ، فرأينا أنه ذكر الفكرة في موضعين ، الموضع الأول عن بشر بن المعتز ، ولم يزد فيه شيئاً على ما عرفناه ، والموضع الثاني عن تمامة بن أشرس ، الذي قال بأن التولدات لا فاعل لها ، لا إله ولا إنسان ، وأن العالم فعل الله بطبيعته^(٥) .

-
- | | |
|--|-----|
| O Leary, Arabic thought, p. 123 :134. | (١) |
| ibid, p. 127. | (٢) |
| M.watt, Freewill p 74 : 81. | (٣) |
| M. Watt, Islamic phil. & theology. p. 69 | (٤) |
| D. B. Mackdonald. Development of Muslim theology, p. 152 and 144. Beirut 1965. | (٥) |

أما كتاب ماجد فخري ، فقد تضمن ثلاثة مواضع ، ولم يخرج الآراء الواردة فيه عن الأقوال الواردة عن المشكلة في كتب المقالات وأصول الدين والإرشاد وفصل ابن حزم والاقتصاد في الاعتقاد ، حيث عرض منه نقد الفزالي لفكرة السببية^(١).

وهناك كتب أخرى لم نجد لفكرة التوليد أى إشارة فيها مثل :-

Dwight Donaldson, studies in muslim Ethics, london, 1953
A. J. Arberry, Revelation and Reason in Islam, london, 1957.

هذا وعن لا ننكر مساهمات كل من (جولد زيهر وفردريك ديتريش وموريس بويج وبول كراوس ودي بور وماكس هورن) وغيرهم كثير في اكتشاف النصوص الفلسفية والكلامية ، وفي عمل الدراسات المستفيضة . ولكن يجب أن نضع في اعتبارنا — حين الأخذ من هذه الأبحاث — أن أصحابها لم يدققوا في هذه الدراسات ولم يفصلوا التفصيل المطلوب ، وخاصة فيما يتعلق بالمسألة التي نقصد لدراستها هنا ، هذا بالنسبة لباحثي الغرب .

أما بالنسبة لمفكرى العرب ، فلقد رجعنا إلى كتب كل من :

أستاذنا الدكتور أبو ريده في كتابه عن النظام ، ولقد عرض فيه فكرة التوليد فيما يتصل بالنظام فقط وإن تناول فلسفة النظام تناولاً رائعاً لم يتكرر بعد . وكذلك الحال بالنسبة للمرحوم الشيخ علي الفارابي في كتابه عن أبي الهذيل العلاف . ثم كتاب الدكتور النشار عن نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، فلقد عرض عرضاً سريعاً لهذه المسألة مع أهميتها وبالرغم من ضخامة الكتاب.

وكذلك الحال بالنسبة لسكتاب دى بور عن تاريخ الفلسفة فى الإسلام حيث قد استفدنا من الهوامش والتعليقات التى حررها المترجم الدكتور أبوريدة . وأكثر الدراسات أهمية فى هذا المجال وأكبرها كما هى الرسالة التى أعدها الدكتور عبد الكريم عثمان عن القاضى عبد الجبار ، ولقد رجعنا إليها وكنا نتوقع أن رسالة تربو على الستمائة صفحة ستقتضين فكرة التوليد بإفاضة وتفصيل للدرجة كانت ترهبنا ، ورجعنا إليها تدفعنا رغبة ونحفنا رهبة ولكن سرعان ما تهدد الخوف عندما وجدنا أن كل ما يتصل بالتوليد فيها لا يزيد عن المبحث الثانى من الفصل الخامس .

وعلى كل حال فنحن وإن لم نستفد مباشرة من هذه الدراسات ، إلا أنها أفادتنا فى التوجه إلى كيفية عمل البحث المفظم ، وساعدتنا فى معرفة بعض أبعاد المشكلة ونطاقها ، كما أنها أرشدتنا إلى كثير من المراجع التى اعتمدنا عليها فى بحثنا هذا .

ونستطيع أن نقول — تبعاً لموضوع البحث ولغته واصطلاحه — أن جميع تلك الدراسات والأبحاث من غربية أو عربية ، قد ولدت عندنا منهجاً وأسلوباً وعلماً استطعنا بها جميعاً أن نعد هذا البحث بصورته هذه .

وبالإضافة إلى ما تقدم من دراسات فقد بذلنا الجهد فى الرجوع إلى النصوص الأصلية للمشكلة ، المطبوع منها والمخطوط ، المعتزلى منها والسنى ، سواء كتبت بأقلام أصحابها من معتزلة أو أشاعرة ، وكان بعض هذه السكتب أو المخطوطات بقلم معتزلى عن مذهبهم أو عن مذهب الخضم ، وبعضها بقلم أشعري عن مذهب المعتزلة . كما لاحظنا أن بعضها كان يكتب المسألة ويفندها ثم يشير إلى وجهة نظره ، والبعض الآخر كان ينقد ويهدم

دون عرض نظرتي ، والبعض الثالث يسرد ويعرض دون نقد أو معارضة .
ولقد أخذنا إفادة كبيرة من كتب القاضي عبد الجبار ، وخاصة الجزء التاسع
من المغني (*) .

وكان اعتمادنا على هذا الجزء كبيراً ، إذ أنه انفرد دون سائر مؤلفات
القاضي والكتب التي رجعنا إليها بالعرض المفصل لمشكلة التوليد عند كل
المتقدمين ثم يعرض رأي القاضي ، كما أننا اضطررنا إلى إيراده في معظم
صفحات البحث لأنه انفرد بالمتولدات في الطبيعة ، وعرض لفكرة التوليد في
الأفعال الإلهية كما سيرد ذكره من بعد .

أما عن منهجنا في البحث فقد وضعنا في اعتبارنا أولاً الصيغة العلمية
والفلسفية لعلم الكلام ، وترتب على هذا الاعتبار أن حددنا المفاهيم
وعرفناها تعريفاً متميزاً وواضحاً ما أمكننا وبحسب صعوبة المفهوم بعد مناقشته .
ثم أخذنا على عاتقنا أن نبين كل مسألة من المسائل عينها كما تتجلى في المؤلفات
ذاتها . ثم وضعنا المقدمات والتمهيدات بعد أخذ ورد وقد ما أمكن لنا ذلك
وبقدر ما استطعنا القوص على أحماق الأدلة واستقصاء الإشكالات ، ثم
الإستدلال الدقيق والاستنتاج بحسب خطة منطقية فلسفية وعقلية تتفق مع
نزعتنا الفطرية إلى المعقول والمنطقي من الأفكار الفلسفية كما أشرنا إلى
ذلك من قبل .

أما لغة البحث وأسلوبه فقد يبدو للقارئ في بعض المواضع وكأنه أمام

(*) رجعنا إلى الجزء الخامس بالتوليد منقولاً ثم ظهر مطبوعاً . قد طبع الرسالة وإعدادها
لمناقشة في بولوسنة ١٩٦٧ ، ولقد قام بتدقيقه الدكتور توفيق الطويل والأستاذ سعيد زابيد
مقدمة للدكتور إبراهيم مدكور .

لغة جافة ، وتعبيرات صلبة ، وأفكار إجحالية . وهذا حق نعترف به ، ولكن لذلك سبباً يرجع إلى تأثيرنا باللغة التي عكفنا على قراءتها زهاء أربع سنوات وهذا التأثير يقع فيه الباحث مع حذره وحيطته ، ذلك لأن الباحث بمرور الوقت وكثرة الاطلاع يجد نفسه مضطراً إلى التأثير بالكاتب والكتاب ، وأول مظاهر هذا التأثير هو استعمال نفس اللغة والأسلوب وطريقة التعبير ومثيل العبارات إن لم يكن عينها في بعض الأحيان .

وبعد تلك المقدمة وهذه الصعوبات يجب أن نشير إلى تبويب البحث وفصوله :

فالبحث مؤلف من خمسة أبواب كل منها مقسم إلى فصلين أو ثلاثة ، يجد القارئ موضوعاتها بين طيات هذا البحث ، وفي النهاية يجد فصل الختام عن مظاهر التأثير والتأثر وتعقيب عام على البحث . ولن يخلو البحث كالمادة دائماً من نقائص وغموض^(٥) ، ولكن ذلك يمكن أن يغفره لنا القارئ إذا نظر في البحث نفسه بصرف النظر عن بعض الهنات والزلات ، وسيرى أنه بصدد الإطلاع على مشكلة على جانب كبير من الطرافة . ونستطيع أن نقول — بلا تردد وبلا غرور ، ولكن بثقة موضوعية — أن هذا البحث يقوم على مشكلة لم يكن لها مثيل عند المفكرين السابقين على المعتزلة ، فكانت المشكلة طريفة عندهم ، وكذلك فإن هذا البحث ليس له نظير عند

(٥) ذهب استاذنا الدكتور مذكور إلى القول بأن مشكلة التولد فيها دراسات تمت بصلة إلى الفسيولوجيا والطب واللاهوت والأخلاق والشرع ، وعلم النفس والميتافيزيقا وأساسها أدبيات قدرة الفرد وإرادته ، دون أن يكون في ذلك انتقال للقدرة والإرادة الإلهية . ولما لمحاولة غير هينة ، ولم نخل من تناقض وتعارض . (راجع تصدير الدكتور إبراهيم مذكور للجزء التاسع من الفتى ، التوليد ص ٦ ، الدار القومية) .

الباحثين السابقين علينا في هذا المجال ، وله ظروفه وطبيعته لتنوع الآراء فيه . وكل ذلك قائم على أن الذين تعرضوا لهذه المشكلة لم يدققوا التدقيق الكافي فكانت أبحاثهم لا تحتوي إلا على شذرات قليلة لا تتناسب مع أهمية هذا الموضوع وتشعب عناصره ومسائله من جهة ، ومن جهة أخرى بالنسبة لدراستنا هذه بما فيها من تفصيل وشمول وإحاطة على قدر ما تيسر لنا من الجهد والتوفيق .

ورحم الله العاد الأصفهاني حين قال في : « البستان الجامع » « إلى رأيت أنه لا يكتب إنسان كتاباً في يوم إلا قال في غده : لو غير هذا المكان أحسن . ولو زيد كذا المكان يُستحسن ولو قدم هذا المكان أفضل ، ولو ترك هذا المكان أجمل ، وهذا من أعظم العبر ، وهو دليل على استيلاء النقص على جملة البشر » . فلنتذكر ، ولنتذكر القاريء دائماً ، أننا بشر معرضون للخطأ ، وحصولنا خطأ ما هو إلا وسيلة لإدراك الصواب ، ليستطيع الإنسان أن يسعى إلى السكال كمثل أعلى . وإن كنا لن نفضل إلى السكال إلا أننا يجب أن نعمل ونحاول من أجل الوصول إليه ، فلا نركن ولا نكسل — لكونه صعب الحصول — بل علينا العمل الدائب والجد المتواصل وعلى الله التوفيق والسداد فهو نعم الموفق والمستعان .

الباب الأول

الفصل الأول

١ — تمهيد وتعريفات :

لا بد للباحث في موضوع أن يبين أمرين :

الأمر الأول : سبب اختياره للموضوع .

والثاني : وسائله ومنهجه لمعالجته .

أما اختيارنا مشكلة التوليد عند المعتزلة ، وهي تتناول مشكلة العلية ، فهو يرجع إلى أن المعتزلة درسوا فعل الإنسان وفعل الطبيعة على أساس تقرير قدرة الإنسان واختياره ومسئوليته ، وعلى أساس أن للأشياء « طبائع » وخواص لها آثارها ، وهما أمران في غاية الأهمية من الناحية الفلسفية والعلمية .

ومن أسباب ميلنا إلى هذه الدراسة أن الاختيار الإنساني والفاعلية الإنسانية وكذلك فاعلية الطبيعة أمور واقعة وإن كان بعض المفكرين ينكروها أو يغير حولها الشكوك ظناً منهم أن القول بحرية الإرادة أو بفاعلية أشياء الطبيعة يتعارض مع القول بالقدرة والإرادة الإلهيتين وينال مما لهما من شمول . ولذلك يجب أن يكون البحث في حرية الإرادة لا مجرد أقوال نظرية ، بل يجب أن يكون مدعوماً بالأدلة المنطقية ، والاستنتاج من الواقع المشاهد طبقاً لمبادئ العلية .

والأمر الثاني هو البحث كلة كما نضعه أمام القارىء . ويحسن أن نذكر من أول الأمر سبب اهتمام المعتزلة بمشكلة التوليد . وهذا يقتضى أن نتعرض

أولا لتعريف الفعل المباشر والفعل المتولد، إذ أن الأفعال - الإنسانية والطبيعية لا تخرج عنهما. والتعريف - كما هو معلوم - يحدد الشيء ويوضحه ويميزه ولا بد لنا من الاكتفاء هنا بتعريف موجز للمتولد وما يقابله وهو المباشر.

والقصد من إيراد التعريفين - مع أن اهتمامنا بدور بصفة خاصة حول الفعل المتولد - أن المتضادين يحدد كل منهما الآخر، ويلقى ضوءا عليه، وهذا يذكرنا بما اشتهر منذ فلاسفة اليونان من أن العلم بالمضادات علم واحد وأن كل ضد يُدرك بتصور ضده، هذا أولا، وثانيا لأننا لم نجد فيما قرأناه من كتب صنف في التوليد تعريفا للمتولد إلا كان مقترنا بتعريف للمباشر.

ولم نجد كتابا أفضل من المقالات الإشعري، فهو من أقدم المراجع وأشملها لسكافة التعريفات في التولد حتى عصره. يذكر الأشعري أن بعض المعتزلة حدوا المتولد بأنه: « الفعل الذي يكون بسبب مني ويحل في غيري ».

وأن آخرين عرفوه بأنه: « الفعل الذي أوجدت سببه فنخرج من أن يمكنني تركه، وقد أفعله في نفسي وأفعله في غيري ». وحده آخرون بأنه: « الفعل الثالث الذي يلي مرادى، مثل الألم الذي يلي الضربة، ومثل الذهاب الذي يلي الدفعة » (*). أما الإسكافي فقد وضع تعريفا فرق فيه بين المباشر والمتولد على هذا النحو: « كل فعل ينهيا وقوعه على الخطأ دون القصد إليه الإرادة »^١، فذلك هو المتولد، أما « كل فعل لا ينهيا إلا بقصد ويحتاج كلى^٢ »

(*) المتصور مثلا ذهاب الحجر حين تقذف به، أو ذهاب المسمم حين نرسمه.

إلى تجديد عزم وقصد إليه وإرادة له فهو خارج عن حد المتولد ، داخل في حد المباشر ^(١) .

ويبدو أن التعريفات الثلاثة الأولى تعريفات وصفية ، تبين رابطة السببية بين الفاعل والفعل المتولد كما توضح المدى الذى تمتد إليه قدرة الإنسان على المتولدات ، بحيث يمكن القول أنها لا تقتصر على ذاته فقط ، بل تمتداه إلى غيره من الذوات والأشياء . وتلك التعريفات تبين كذلك وضع وترتيب الفعل المتولد بالنسبة للأفعال الصادرة عن الإنسان ، من حيث ترتب السببات عن أسبابها . ونرى بحسب النصوص أن الفعل المتولد هو الثالث بالنسبة « للسبب » الذى هو الواسطة بينه وبين الفعل الأول ، وهو إنبعاث الإرادة والقدرة .

أما الإسكافي فيبدو من تعريفه — فى المتولد خاصة — أنه لم يدقق فى تحديد سبب الفعل المتولد ؛ وإن كان ربما أراد أن يشعرنا بأن الإنسان يعد مسئولاً عن فعله الذى يقصد إليه مهما تعددت الوسائطه ، وهو لم يصب فى نفي القصد والإدارة عن المتولدات . اللهم الا إذا كان يعنى بها تلك الأفعال التى تصدر عن السامع أو الملجأ أو النائم . ولا مدخل لقدرة أو إرادته فيها . وإذا أخذنا تعريف الإسكافي للفعل المباشر وجدنا أنه يصلح تعريفاً للمتولد إذا أضفنا إليه كون هذا يحدث بواسطة سبب . وذلك لا يحتاج الى السبب فهما وإن اختلفا من هذا الوجه ، فهما يتفقان فى ضرورة توافر القصد والعزم والإرادة عند التفاعل كيما تنسب له فاعليته لهما .

أما القاضى عبد الجبار فإنه عرّف المباشر والمتولد على هذا النحو بأن قال :

(١) « مقالات الإسلاميين » الاشعرى ، طبعة محيى الدين عبد الحميد ، ج ٢ ص ٨٤ / ٨٥ .

القاهرة سنة ١٩٥٤ .

« قالذى نسميه مباشراً هو ما انفصلة ابتداءً في محل القدرة من دون فعل سواء والمتولد على ضربين : أحدهما أن يكون كالمباشر في كونه في محل القدرة ، كما نقوله في العلم المتولد عن النظر ... والثاني يتعدى محل القدرة ، وإن كان السبب يوجد في محل القدرة » (١) .

ويبدو من تعريف القاضى أنه جعل التفرقة بين كل من المباشر والمتولد قائمه في كون الأول محل في محل القدرة — الإنسان الفاعل للسبب — والثانى وإن كان منه ما هو مثل المباشر من حيث ملازمته للمحل ، فإن منه ما يفارق الحل ، كالحركة التي تتولد في جسم بعينه عن بواسطة الاعتماد الحاصل من جهتنا .

ويمكننا أن نوضح تعريف القاضى أكثر إذا أورنا تحديده لنسبة المتولد إلى الفاعل فهو يذكر أن : « كل ما كان سببه من جهة العبد حتى يحصل فعل آخر عنده وبحسبه ، واستمرت الحال فيه على طريقة واحدة فهو فعل العبد ، وما ليس هذا حاله فليس بمتولد عنه ولا يضاف إليه على طريق الفعلية ، ثم لا يجوز أن يحدث ولا يحدث له » (٢) .

ويبدو أن القاضى أراد من هذا القول أن الفعل ينسب إلى الإنسان ، إذا كان السبب الذى أدى إلى حصول الفعل سبباً من جهة الإنسان ، ذلك لأن للسبب إنما يتبع السبب الذى أوجده ، ثم يتبع فاعل السبب ، فيكون للمتولد والمباشر كلاهما فعل للعبد من حيث أن سبب كل منهما من العبد . والفارق بينهما أن المتولد حدث في الوقت الثانى من حدوث السبب ، أى على

(١) القاضى عبد الجبار : « المجموع في المحيط بالتكليف » تحقيق عمر السيد عزمى . ج ١ ص ٣٥١ القاهرة سنة ١٩٦٥ .
(٢) « المحيط بالتكليف » تحقيق الألب هوين ، ج ١ ص ٤٠٠ بيروت سنة ١٩٦٢ .

سبيل التراخي بواسطة ، أما المباشر فقد حدث في وقت حدوث السبب دون تراخ .

ويبدو أن القاضى قصد من فكرة الفاعلية المستمرة أعلى طريقة واحدة ، ذلك الإلتزام والإطراد بين السبب والفعل المتولد ، وإن كان هذا متعذر التحقيق في كل الأحوال — لتدخل الأحوال الخارجية في كيفية الفاعلية — لذلك فلا نعدده شرطاً أساسياً بطرد في كل المتولدات * .

والجرجانى ذهب إلى أن التوليد هو : « أن يحصل الفعل عن فاعله بتوسط فعل آخر ، أما المباشرة عنده فهى « كون الحركة بدون توسط فعل آخر ^(١) » وفي نفس هذا المعنى تقريباً ذكر التهانوى عن المعتزلة أنهم « قالوا : الفعل الصادر من الفاعل بلا وسط هو المباشرة ، وبوسط هو التوليد » ^(٢) .

وعلى كل حال فإن وجود الوسطة في المتولد دون المباشر هو السمة الأساسية في بيان الفرق بينهما ، كتحرريك اليد للمفتاح ، فإن حركة للمفتاح وقعت بواسطة حركة اليد ، فسميت تلك الحركة متولدة ، بينما حركة اليد نفسها مباشرة ، إذ أنها من جهة لم تتجاوز محل القدرة — ونعنى بمحل القدرة الذات القادرة التي تقوم بفعل السبب الذى ينتج عنه الفعل المتولد — ومن

(١) يذهب الحلى إلى التفرقة بين الفعل المباشر والمتعدى — ولعله يقصد به المتولد — فالأول يحدث من أجل القدرة عليه ، ولا فرق فيه بين أن يكون مبتدأ نحو النظر ، أو متولداً في محل سببه نحو العلم بعد أن يكون سببه فينا . وأما المتعدى فهو الفعل الموجود في غير محل القدرة بواسطة سبب في محل القدرة ، وهذه السمة خاصة بأفعال القادرين بالقدرة ولا تدخل فيها أفعال الله سبحانه ... لأنه ليس بمنجز . راجع : الحلى « عمدة المفسرين في أصول الدين » ج ٢ ص ١٩١ مخطوط بدار الكتب (ب) ٢٨٦٨٥ .

(١) الجرجانى : « التعريفات » ص ٦١ ، البابى الجلبى ، القاهرة سنة ١٩٣٨ .

(٢) التهانوى : « كشف اصطلاحات الفنون » ج ١ ص ١٢٠ ، كسكتنا سنة ١٨٦٢ م .

جهة أخرى فإنه ليس ثمة واسطة بين محرك ومتحرك ، إذا أن هذه المجاوزة ،
وتلك الواسطة هما المميزان للمتولد عن المباشر .

أما الإيجي فقد عرف التوليد على هذا النحو : « أن يوجب فعل لفاعله
فإن آخره ، نحو حركة اليد وحركة المفتاح ، فإن الأولى منهما أوجبت لفاعلها
الغاية ، سواء قصدتها أو لم يقصدتها » .^(١)

فقول الإيجي بالوجوب يستبعد الاختيار الذي يتعلق بفعل المتولدات
إذ أن الوجوب ينطوي على الضرورة تبعاً لطبيعة الحركات والأفعال الصادرة
ولا مدخل للفاعل فيها . أما تسريقه بين القصد وعدمه في المتولدات فذلك
مخالف لما ذهب إليه المعتزلة ، وهو موقف طبيعي من الإيجي ، خصوصاً وأن
فكرة الوجوب التي أدخلها في التعريف لا تنفتح إلى قصود أو عدمها
فالأمر سواء .

ونحن نوافق القاضى في استعمال مصطلح الفعل المباشر بدلاً عن الفعل
المبتدأ بالرغم من ورود هذه الكلمة الأخيرة في كثير من مصنفات علم
الكلال . ويرجع القاضى سبب تسمية الفعل المباشر بهذا الاسم إلى . « وقوعه
بحسب قصده (أى الفاعل) وإرادته ، وانتفائه بحسب كراهته »^(٢) ، ولقد
أراد أن لا يسمى الفعل المباشر مبتدأ لأن « اللون الحال فينا والمرض والصحة
قد توجد إبتداءً ، ولم يجب كونه فعلاً له ، وإنما فارق المباشر هذه الأمور
من حيث وجب وقوعه بحسب قصده لا لأنه وجد مبتدأ »^(٣) فالفرق بين

(١) الإيجي : « المواقف » شرح السيد السند ، ج ١ ص ٣٨٤ ، استأبول سنة
١٢٩٢ هـ وقارن التفاضل : « المعانيذ النفسية » ، محمد على صبيح ص ١٢٥ ، القاهرة
سنة ١٣٢٦ هـ .

(٢) (٣) القاضى عبد الجبار : « المفتى في أبواب العدل والذوحد » ج ٩ التولد ، ص
١٩١ ، مخطوط ، دار الكتب رقم ٢٦٩٨٢ (ب) .

المباشر والمبتدأ كالفرق بين المباشر والتولد من جهة وبين المبتدأ من جهة أخرى في كون هذا الأخير يستغنى عن القصد والإرادة ، بينما الأول والثاني فيحتاج كل منهما إلى القصد والإرادة لكي ينتسبا حقيقة إلى فاعلما وهما يتساويان في ضرورة نسبة كل منهما إلى فاعل وموجد ، لأن المتولد — كما يذكر أبو البركات البغدادي — هو : « لامحالة يحدث بعد ما لم يكن ، فله يحدث وذلك المحدث إن كان يحدث وهو موجود وجدت الحركة الثانية مع الأولى وإن كان يحدث وهو معدوم وجب أن يكون دائما علة للحركة فلا تنقطع » (١) .

ولعل قول أبي البركات البغدادي بوجود محدث وفاعل للفعل المتولد بوصفه حادثا بعد ما لم يكن موجودا — ناتج عن النظرة الفلسفية للطبيعة ، والتي تؤكد وجود فاعل لكل فعل ، ومحدث لكل محدث .

وهذا يعدردا متقدما على أولئك الذين يقولون بأن التولدات أفعال لفاعل لها . أما قول أبي البركات — بضرورة وجود الحركة الثانية مع الأولى في حالة وجود المحدث — فهو قول غير دقيق ، إذ أن المتولد يتراخى عن سببه ، حقا توجد متولدات لا تراخى عن أسبابها ، إلا أن كل التولدات ليست هكذا ، بل بعضها فقط ، والبعض الآخر يحدث على سبيل التراخي . فليس ثمة ضرورة للقول بمحدث الحركة الأولى مع الحركة الثانية ، وأن يكون كلاهما في حالة ما إذا كان المحدث موجودا .

٢ — اهتمام المعقولة بفكرة التوليد : —

بعد أن استوضحنا الفرق بين المتولد والمباشر — كأساس عام لفهم

(١) أبو البركات البغدادي : « الاعتبار في الحكمة » ج ٢ ص ١١٣ ، حيدرآباد ، سنة

المعاني - وأشرنا إلى وجه نسبة كل منهنما للإنسان ، علينا الآن أن نبين سبب اهتمام المعتزلة بمشكلة الأفعال المتولدة .

وذلك الاهتمام قد فسر تفسيرات متعددة ، وكل تفسير يرتكز على فكرة يرى المفسر أنها وحدها سبب الاهتمام ، كل بحسب وجهة نظره . فالتهانوي يرى أن السبب في قول المعتزلة بالتولد إنما هو لتحديد الفاعل المؤثر بالنسبة للأفعال التي تصدر مترتبة على أفعال أخرى ، وذلك الترتيب ذو أهمية في تحديد ما إذا كان الفعل متولداً أو مباشراً . ويمكن فهم الترتيب هنا بمعنىين ، كلاهما يتوقف في المتولدات .

المعنى الأول : موضع الفعل بالنسبة لسببه وفاعله ، وتحديد ما إذا كان مسبباً قريباً أو بعيداً ، بناء على كون السبب قريباً أو بعيداً بالنسبة للسبب .

والمعنى الثاني : الترتيب أو التوقف ، أي حصول هذا الفعل عقيب ذلك السبب ، أو توقف المتولدات على الفاعل بواسطة السبب المتوسط ، الذي يقوم بدور همزة الوصل بين الفاعل البعيد والمسبب . ويبدو أن المعنى الثاني هو المقصود عند التهانوي . إذ يقول . « إعلم أن التوليد إنما أثبتته المعتزلة لأنهم لما استندوا فعال العباد إليهم ، رأوا فيها ترتيباً ، وأيضاً رأوا أن الفعل المترتب على فعل آخر يصدر عنهم وإن لم يقصدوا إليه ، فلما لم يمكنهم إسناد الفعل المركب* إلى تأثير قدرتهم فيه إبتداء لتوقفه على القصد قالوا بالتوليد » (١) .

(١) التهانوي ، الكشف ، ج ١ ص ١٢٠ .

(*) كلمة المركب وردت ولكنها لا تستقيم مع النص وإنما هو المرب ، المهم إن كان المقصود بالمركب هنا المركب من واسطة وسبب بين الفعل والفعل أو بين الأثر والمؤثر . ولكن البيان يؤذن بصحة التفسير الأول .

وكان تعامل التهانوى لاهتمام المعتزلة بالتوليد قائم على تفسير أسباب ونتائج الفعل الذى يصدر عن الإنسان ، ثم تفسير الفعل الثانى الذى يترتب على الفعل الصادر عن هذا الانسان . وكذلك أرادوا أن يحددوا نطاق تلك الفاعلية والإحداث ، بحيث نعرف ما إذا كان الإنسان يستطيع أن يحدث تأثيرا فى غيره — على سبيل التوليد — أم أن فاعليته وإحداثه للأفعال يتوقف عند ذاته وحيزه فقط ولا يمتداهما إلى ذوات وأحياء أخرى .

وإلى هذا التفسير الذى أورده التهانوى ذهب الإيجى كذلك إلى أن المقصد هو تحديد نطاق الفاعلية الإنسانية ، وعلاقة ذلك بالأسباب والـمـبـيـات^(٢) .

أما ما نراه نحن سبباً لاهتمام المعتزلة بهذه المشكلة ، فهو أننا نعترف إلى جانب ماقرره الإيجى وما أشار إليه التهانوى ، وبالإضافة إلى ما أجمعت عليه معظم الكتب الكلامية — بأن وجه الاهتمام الخاص من المعتزلة إنما هو للوصول إلى تفسير لأفعالنا على أساس طبيعى فلسفى من ارتباط العلة بمولاتها ، بصور فعل مترتب لاحق على فعل آخر سابق وكلاهما يصدر عن الإنسان . ونحن فى الوقت نفسه نرى أن ذلك التفكير من المعتزلة إنما يعبر عن اهتمام خاص بالإنسان ، وتحديد لموقفه ودوره من الأحداث التى تدور من حوله ، من حيث الفاعلية والتأثير حتى يستحق الإنسان أن تنسب إليه الحرية والاختيار والقدرة على التصرف بحكم عقله وقدرته وإرادته الذاتية .

(٢) الإيجى ، المواقف ، ج ١ ص ٣٨٤ .

ولكن إذا تساءلنا عما يترتب على ذلك الاختيار الإنساني ، ماذا سيحدث فإننا نجد أن كون الإنسان مختاراً يفعل ما يريد وما يقدر عليه ، ويترك ما يستمضي على قدرته أولاً يتفق مع إرادته ، يفعل هذا ويترك ذلك ، يختار ويرفض ، نقول أن كون الإنسان فاعلاً لهذه الأحوال ، يترتب عليه كونه مسئولاً عنها . إذ أن المسؤولية - كما سنعلم فيما بعد - تتوقف على القدرة الإنسانية في الفعل والترك ، وتتوقف على الاختيار ، وهي نتيجة حتمية لكل هذه الأحوال .

وعلى ذلك لا نكون مخطئين إذا رأينا أن البحث في التوليد - والسبب الأساسي في اهتمام المعتزلة بالفعل المتولد - كان لتعديد نطاق المسؤولية الإنسانية ، فإلى أي مدى تمتد مسؤولية الإنسان عن أفعاله ؟ هل تشمل على الأفعال المباشرة فقط بوصفها أفعالا صادرة عن قصود الإنسان ودواعيه ؟ وهذا بالطبع يصح عند المعتزلة بحكم قولهم بالاختيار والفاعلية المطلقة ، ونحن لانفي بالفاعلية المطلقة إلا إمكان الفعل بالنسبة لما يتمكن القدرة الإنسانية منه ، ولا يتعدى ذلك إلى نطاق آخر تعجز عنه القدرة الإنسانية ، إذ أنها مهما امتدت فهي قدرة محدودة قاصرة على أفعال معينة دون أخرى .

ولكن هل تشمل المسؤولية على تلك الأفعال التي تترتب على أفعال الإنسان أي تشمل على المتولدات ؟ وسنجد خلال عرض البحث أن الإنسان مسئول عن كل ما يصدر عنه ، بشرط توافر الدواعي والقصود إلى جانب القدرة الفعالة ، إذ أن القصد أو الداعي بدون القدرة لا يحقق شيئاً البتة ، وكذلك فالقدرة دون الداعي والقصد لا تكشف عن الاختيار الحر ، فليس كل ما يريده المرء يستطيعه ، وكل فعل يصدر عن الإنسان بدون إرادة وعزم فليس دائماً على الفاعلية والتأثير ، بل هو يتعارض مع الاختيار الإنساني .

وليس بغريب ، والمعتزلة هم المهتمون بالإنسان وبجربته وبأفعاله ، وهم « أصحاب العدل » ، أن يحددوا مسئولية الإنسان ، ليكون ثمة عدل فيما كلفنا الله به من حيث إمكانية تحقيقه ، ولتحفظ للإنسان مكانته التي هو جدير بها بحسب أحواله وأفعاله وصفاته . ولعلمهم قد أصابوا في بلورة هذه القضايا وتضمينها في مشكله التوليد فكان لهم فضل السبق في بحث مشكلة لم يسبقهم اليها مفكر أو فيلسوف ، كما كان لهم فضل السبق كذلك في تأكيد حرية الإرادة الإنسانية في الفكر الاسلامي خاصة ، والرجوع إلى مشا كل الانسان كمرکز اهتمام للدراسة والفكر بعد أن كان هذا النوع من الأبحاث قد تضاعل بحيث لا يتناسب مع مكانة الإنسان بوصفه أشرف الكائنات .

ولعلنا نكون قد القينا ضوءاً على الأمر الأول الذي أردنا بيانه وهو أهمية الموضوع الذي جعلناه محور هذا البحث وماله من شأن بالنسبة لفكر المعتزلة وأصول مذهبهم .

أما عن وضع مشكلة التوليد بالنسبة لمشكلة العلمية بوجه عام ، فنحن نميل إلى وضعها كخاص وسط عام ، وهو النطاق الكلي لفكرة العلمية والتأثير والفعل . فإذا ما أردنا تمثيل مشكلة التوليد بالتمثيل الرمزي المنطقي ، على سبيل المثال ، بالقياس إلى المشكلة العامة وهو مشكلة العلمية . فإننا نمثل العملية بدائرة كبيرة ، ونجعل فكرة التوليد متضمنة داخلها كدائرة صغيرة مع ملاحظة أن السمة المشتركة بينهما هي بيان رابطة التسمية بين شيء وآخر ، وتأثير هذا الفعل في ذلك .

فالتوليد — إن شئت — هو جانب من التأثير والفاعلية والعلمية والتقنين

— ٣٢ —

في مجال الانسان والطبيعة ، من حيث التأثير الانساني في الأشياء الطبيعية
وفي بنى الانسان من جهة ، أو التأثير الطبيعي للأشياء بعضها في بعض أو في
بنى الإنسان من جهة أخرى .

وسنستقصى هذا التأثير وتلك الفاعلية وتناول وجوهها ومظاهرها في
أثناء عرضنا للمشكلة ، حتى نكون على بينة من أفعالنا وأمورنا .

٣ - الفعل هو الدليل على وجود الله

كان اهتمام المعتزلة بمشكلة التوليد أو بمشكلة الفعل عامة ، اهتماما ينطوى على أهمية بالغة فهم يقررون مبدأ عاما ، وهو أن السبيل إلى المعرفة بوجود موجود هو النظر في أفعاله الصادرة عنه . ومن أسس استدلالهم على وجود الله القول بحاجة الحادث إلى محدث ، وهم يستدلون على هذه القضية الأخيرة من النظر في الأفعال الإنسانية .

فصدور أفعالنا عنا واحتياجها إلينا يدل من حيث المبدأ على حاجة الحادث إلى المحدث ، وهذا هو أساس الاستدلال من وجود الحوادث على وجود الله . ولاشك في أن الأفعال الحاصلة منا — المتولدة منها والمباشرة تنفقر في وجودها إلى قدرتنا الحادثة تبعاً لحدوثنا . ومقدورات قدرتنا تصدر عنا لأنها تصدر تبعاً لأحوالنا وتتوقف على إرادتنا وقصودنا ، فتكون حاجة الأشياء إلينا في وجودها ، ثم حاجتنا في وجودنا إلى المحدث ، وكل هذا يمكن أن تستنتج منه أن صدور أفعالنا عنا سبيل لمعرفة الله ومعرفة وجوده .

ومهما قيل من آراء لبعض الصوفية مثل الذهاب إلى أن أفعالنا أسباب أو « وسائل وهمية »^(١) على حد تعبير ابن سبعين ، فهي على كل حال وجه للدلالة على الله . أما عند المعتزلة فإن حدوث أفعالنا أمر أساسي وذلك كما يقول القاضي عبد الجبار : « لولا حدوث أفعالنا من جهتنا لم يصح منا أن نعرف في الأجسام وغيرها تعلقها بالله تعالى »^(٢) . أى أن القاضي ، وسائر المعتزلة ، يرى افتقار أفعالنا إلينا ، وتعلقها بنا كيما تتحقق ، يتضمن ضرورة افتقار

(١) « رسائل ابن سبعين » تحقيق د . عبد الرحمن بدوي ، ٢٦٨ ، القاهرة سنة

١٩٦٥ . (٢) المحيط بالتكليف ط بيروت ج ١ ص ٤٣٥ .

الحادث، إلى محدث، مخالف للمحدثات، موجود بذاته، مستغن في وجوده عما عداه، وهو الله تعالى .

قد يقول البعض، كيف يتفق إثبات الفاعلية الإنسانية مع قوله تعالى عن نفسه أنه « خالق كل شيء » س : الانعام، آية ١٠٢، وقوله تعالى « والله ستحكم وما تعملون » س الصفات، آية ٩٤ ويبدو أن الغرض من هذه الآيات كما يقول القاضي هو الإشارة إلى : « التقدير الذي يشيع في جميع أفعال بالكتابة والدلالة والبيان » ^(١) ثم الاستدلال من هذا التقدير على المفرد وعلى من أحكم كل شيء - صنعا، وهو الله العلي القدير .

وقد يراد بالعمل الوارد في قوله تعالى : « خلقكم وما تعملون » . . « المعمول فيه وهو المنحوت الذي يرجع به إلى نفس الخشب . . والعرف ظاهر في إطلاق العمل على المعمول فيه، كقولهم هذا من عمل الصائغ أو النجار، ويراد أن عمله فيه » ^(٢) .

والاستدلال بهذه الآيات على أن الإنسان غير فاعل، استدلال لفظي، أما المعنى الصحيح فهو أن محدث الأفعال هو الإنسان باختياره وتبعاً لقدرته عليها « لأن العبد لو لم يكن يحدث فعله لما صح أن يثبت الصانع » ^(٣) .

(١) نفس المصدر ٤٣٩ .

(٢) القاضي الجبار : « المجموع في المحيط بالتركيب » تحقيق عمر عزمي ، ج ١ ص ٤١٩ ، القاهرة سنة ١٩٦٥ .

(٣) المحيط بالتركيب ج ١ ص ٤٣٨/٤٣٩ . هذا والمقصود بالصانع في نفس القاضي صانع العالم ، بمعنى خاتمة ومبدعه من لاشئ ، وإذا كان أنطون يتكلم عن « صانع » العالم فإن ثمة مراب بين ما يقصده اليوناني ، إذ أن أنطون كان يعني بالصانع المنظم والمرتب وهو الذي يطبع صور الأشياء في المادة القديمة الموجودة إلى جانب هذا الآله أو الصانع ، فثمة قديمان إذن ، المادة والصانع . أما الإلاميون فقد اصدوا من اهتمامه لفظ الصانع معنى الخالق الحق عاله من قدرة خاتمة وابداع مستمر خلاص من العدم مع وحدانيته وتفردته تعالى بالقدم والسكان والحكمة .

والقاضي بهذا القول قد وضع أمرين لاثالث لهما فيما أن يكون الإنسان فاعلا لما يصدر عنه فيكون الله موجودا ، وأما إذا كانت الأفعال الصادرة عن الإنسان ليست فعلا له ، فلا مجال للقول بوجود إله صانع لهذا العالم وحتى فإن ثبت وجوده فيكون إله ليس بحكيما ولا عادلا . ولكن ثبوت وجوده وكونه حكيما عادلا يثبت كذلك كون الإنسان فاعلا ، وهذا القول لا يتعارض مع ذلك .

وإذا كانت الأفعال تدل على وجودنا تبعا لأفتقارها وحاجتها اليها ، وذلك بحسب اصطلاح المعتزلة على أن وجود الإنسان يتأكد عن طريق أفعاله ، وأن لا وجود لموجود ما إلا من حيث كونه فاعلا . وإذا كان الأمر هكذا ، فنحن ندل بوجودنا على وجود الله ، بوصفنا أفعالا له يدل بها على وجوده كما يدل بها على صفاته التي لا بد منها للخلق والتدبير الحكيم . ومن آيات الله الكبرى أن أوجد الإنسان ومنحه القدرة والإرادة والعلم ، وجعله فاعلا مؤثرا في الأشياء ليكون ذلك سبيلا إلى معرفة الله * .

ولكن هل كان من الضروري أن يجعلنا الله فاعلين لأفعال معينة كما نتبدل على وجوده ؟ ونعني آخر ، لماذا أعطانا الله القدرة على الفاعلية والتأثير مع إمكانيته تعالى أن يضطرنا إلى معرفة وجوده دون وجه لهذا الاستدلال المترتب على كوننا فاعلين . ؟

(*) ذهب البعض إلى الاستدلال من فاعلية الإنسان على كونه الها صغيرا أو عالما صغيرا وذلك في مقابل الآلة الأعظم خالق السكون والكائنات . ومن هؤلاء « محي الدين بن عربي » في قوله أن الإنسان مختصر شريف جامع لكل ما في السكون من كالات ، راجع : « قصص الحكم » تحقيق أبو العلا عفيفي ص ٤٩/٥ القاهرة سنة ١٩٤٦ . ومن هؤلاء كذلك « سركوت أربجين » الذي يعرف الإنسان باله « المعرفة التي لدى الله عن الأشياء الموجودة باعتبارها موجودة ، ولهذا فإن الإنسان يلخص كل الوجود » راجع : « فلسفة العصور الوسطى » عبد الرحمن بدوي ص ٥٧ القاهرة سنة ١٩٦٢ .

ويبدو أننا سنعود الى ما سبق قواه وهو أن الحكمة في ذلك الأسباب
الآتية :

١ — العدل الأسمى : فالله تعالى قد نص في محكم تنزيله على التكليف
وعلى الحسب — أعنى الجزاء — وهذا لا يكون إلا بإعطاء القدرة على
الإنسانية أولاً ، ثم إثابة الطائع ومعاقبة العاصي بعد ذلك .

ب — العظمة والإعتراف : وهو ما أشرنا إليه من الاستدلال من حاجة
الإنشاء وإفقارها إليها في وجودها ، على حاجتنا وإفتقارنا إليه تعالى في وجودنا
كعدمنا . ولن يتسلسل الأمر إلى ما لانهايه بل سيتف عند موجود وادبه
هو أصل كل الوجود ، حائق ليس مخلوقا ، محدث ليس حادثا ، وهو الله
سبحانه .

ج — كل الإبداع : وهذا يتجلى في خالق كائن قادر مختار — أعنى
الإنسان — تصدر عنه أفعاله بقدرته مع كونه مخلوقا لله مع أنه هو وقدرته
وأفعاله يدخل في ميدان القدرة الإلهية المحيطة بكل شيء .

على أننا يجب أن تنبه إلى أن إحداثنا الأفعال لا يبقى كوننا خالطين
بالمعنى الحقيقي ، فثمان بين الخلق الحقيقي وبين إحداثنا لأفعالنا ، فالخلق
الأصيل يكون دائما من عدم ، وهذا هو فعل الإله وحده لأنه فعل إبداعي
محض ، أما الإحداث فمعناه الإيجاد والتأثير ، فنحن وإن فعلنا أو أحدثنا
فلسنا خالطين لهذه الأفعال ، بل كل ما نفعله هو مجرد الربط بين أحداث معينة
هي علل تترتب عليها معلولات ، وهي حصول الفعل المقدر والمراد ، ومثال
ذلك من يصنع التمثال ، فإن نحت التمثال وإيجاده يستند إليه ، ولكنه ليس
خاملا للمادة التي صنع منها التمثال سواء كانت خشبا أو حجرا ... الخ .

فالإنسان بالنسبة لحدود الفصل عنه بمثابة المنظم والترتيب لها ، وهو يخرجها

من القوة إلى الفعل ، أو هو صانع الاشياء والافعال بالمعنى الأفلاطوني لكلمة صانع من حيث عدم خلقه المادة التي يصنع منها ، فضلا عن أنه مخلوق لله ، فواضع البذرة في الأرض يستند إليه زرعها مع أنه ليس خائفا لكيفة الإنبات أو لطول النبتة . وذلك ما يذكره تعالى في كتابه حاكما عن عيسى عليه السلام : « إني أخلق لكم من الطين كهيمة الطير ، فأنفخ فيه فيكون طيرا يا إذن الله » س : آل عمران ، آية ٤٩ . وقوله : « أفرايتم ما تحرثون أنتم تزرعونه أم نحن الزارعون » س : الواقعة ، آية ٦٣ .

فالخلق في الآية الأولى ليس خلقا من عدم بل هو تشكيل وترتيب وتأنيد وإيجاد ، والاستفهام في الآية الثانية استفهام تفريري ، إذ أن ظهور النبات متوقف على تطور البذرة ، فهو لم يتطور البذرة لم تخرج النبتة ، والإنسان لا يتمكن من إحداث تطور النبتة ، بل هو لا يتمكن إلا من وضع البذرة في الأرض ثم تسميدها وربّها .. الخ ؛ ولهذا الأحوال يستند إليه الزرع كفعل .

ولذلك كان المشهور أن حربة الإرادة الإنسانية في الـفاعلية بمعناها الصحيح ليست خلقا وإحداثا من العدم بل أنها توجيه الـافعال في جهة دون أخرى . وعلى ذلك يكون استعمالنا للفظ الخلق بالنسبة لفعل الإنسان مجازا وليس استعمالا حقيقيا . وذلك يذكره القاضي في قوله أن : « تسمية أفعالنا بأنها مخلوقة فغير جائزة على الإطلاق ، وقد منع السمع عن إطلاق لفظ الخلق في العبد وإن كان من حيث اللفظ لا تمتنع تسميته بذلك ، وليس يمتنع أن يكون العبد محدثا ولا يسمى بهذا الاسم ، إذ الممتنع أن يخرج عن حقيقة الفعلية والحدوث » (١) ورأى القاضي هنا يعتبر مثالا من أمثلة اعتداله في

(١) المحيط بالتكليف ص ٤٣٤ .

استعمال الألفاظ ، وتمتضع هنا النزعة الأشعرية عنده — بالرغم من كونه معتزلياً — والتي تتجلى في مواضع أخرى من البحث ، وهذا يؤكد الأصل الأشعرى لقاضى القضاء قبل دخوله في الاعتزال .

وقول القاضى بدل على أن الخلق — كما ذكرنا — هو الإبداع الأصيل والاختراع من العدم . أما الإحداث الإنسانى فلا يتعدى فعل الحركات التى عنها يصدر الفعل مع سبق وجود الجوارح والأشياء التى سبقتها ، فبالنسبة للإنسان نجد أن الإنسان يفعل الحركات ولكنه لم يخلق الآلات التى تعمل بذكائه . وبالنسبة للشرب كفعل متولد ، يفعله الإنسان بوصفه حركة ولذا لم يستطع من التدم البدن التى تضرب ، أو الآلة المستعملة فى الشرب . فإذا نتج من فعله — وهو الضرب — فعل آخر هو الألم ، كان الإنسان فاعلاً لسبب توليد الألم وإحداثه ولكنه لم يخلقه . ولذلك فنحن لا نقول عن القاتل أنه خلق الموت وأبدعه ، بل نقول أنه سبب ينشأ عنه الموت ، لأنه أوجد الظروف والمناسبات ، وهماها بحيث ترتب الموت على أفعاله .

فانفرد واضح بين كرم الإنسان خالفاً لأفعاله أو محدثاً لها وكونه مؤثراً فيها . فإذا ما ورد لفظ « خالق » فى حق الإنسان ، فليس ذلك إلا على سبيل المحاز . مثلما نستعمل بعض الأسماء والصفات على سبيل الكناية والتشبيه بقصد البلاغة فى العبارة ، كما يقال أن فلاناً أسد للدلالة على القوة ، أو ثعلب للدلالة على المكر . ومن الواضح أن هذه الأسماء لا يفهم منها إلا معناها ودلالاتها بقطع النظر عن المدلول أو المسمى الأصلى .

ولقد فهم المجربة والأشاعرة معنى الإحداث بمعنى الخلق ، فنقبوا عن الإنسان الفاعلية والقدرة على التأثير ، وأضافوا إلى الله أفعالا لا يجب أن تضاف إليه ، ومن ذلك ما ذهب إليه الحللى فى قوله : « وافق المطرفية الجبرية

والأشاعة في المتعديات — أى المتولدات — وأنها من فعله تعالى ، نحو ما يوجد في المطعون ، والمضروب ، وقالوا هاهنا : ضارب ، ومضروب ، وضرب ، وانضراب . فالضارب ظاهر وكذلك المضروب ، والضرب حركات يد الضارب ، وهى من فعل العبد ، والانضراب هو ما يوجد قائماً بالمضروب وهو من فعله تعالى ، وكذلك سلكوا في سائر الأفعال فأنبتوا الإنطعان والإنسكاس ، وغير ذلك من فعل الله ^(١) .

وهكذا فالفهم الخاطىء للفرق بين الإحداث والخلق يؤدى إلى التمسك بنسبة الفاعلية إلى الله تعالى في أفعال لا يجب أن تنسب إليه توليداً أو اختراعاً . كما يؤدى إلى نفي الفاعلية والقائيد عن الإنسان وسائر المخلوقات بدعوى المحافظة على التقدير الإلهى الشامل ، مع أنه ليس ثمة تعارض بين كون الإنسان فاعلاً وكونه مخلوقاً لله .

(١) الخلى : « عمدة المسترشدين » ج ٢ ص ١٩١ مخطوط . لم نسقنا المراجع في معرفة هذه الفرقة ولعله قصد بها الأطرافى وهى فرقة من الخوارج المجردة أتباع غالب ، وهم على مذهب الحزبية . . . وافقوا أهل السنة في أصولهم وفى نفي القدر أى بسناد الأعمال إلى قدرة العبد . . . راجع الكشف ص ٩١٢ .

٤ - العلية في المتولدات

أقام المعتزلة مشكلة الأفعال - المتولدة منها والمباشرة - في ثنايا مشكلة العلية ، وفي بيان العلاقة بين العلة والمعلول . فالأسباب موجبة لمسيباتها ، كما أن المسيبات تنهى إلى وجود أسباب لها ضرورة ، فلا يوجد مسبب إلا عن سبب . وإن كان لا ضرورة في بقاء السبب بعد حدوث مسببه .

فإن أطلق إنسان سهما فقتل غيره ، فالقتل فعل يقسب عن القاء السهم ، والإلقاء ليس عبثا بلاغاية ، بل غايته هي إصابة الهدف الرمي ، فإذا تحققت الغاية ، وهي الرمي أو الإصابة ، تحققت الترابط بين العلة والمعلول في حركة الرمي ونقلت . فتولد هذا الفعل عن تلك الحركة بعد تولد لازما لا انفكاك عنه . إذ أن المتولدات منها ما لا يمكن منعها من التولد والحصول بعد خروج أسبابها عن نطاق القدرة الفاعلة ، لأن « من حق المولد أن لا يجوز حصوله على الوجه الذي يولد والحل محتمل ، والموانع زائلة الا ويجب أن يولد » (١) كأن يوجد إنسان قادر ، ومقدوره متهيئ للحصول ، والموانع زائلة ، وحينئذ لا يصح القول بأنه يمتنع عليه إحداث الفعل وإيجاده ، لأن التعذر والمنع من الوقوع ليس إلا دليلا على إنتفاء القدرة أو أحد الشروط السابقة الذكر . أما إذا اجتمعت تلك الشروط كونت سببا كافيا يؤدي إلى وقوع المسبب وهو الفعل المتولد ، وإلا لما كان ذلك السبب سببا بعيثه للفعل ، لأن السبب هو الذي يوجد عنه مسببه دائما وفي كل الأحوال ، إذ أن « العلل التي لو صح وجودها ولا توجب المعلول لم يصح كونها علة » (٢) . فالعلاقة التي أشار إليها

القاضى هنا بين العلة والمعلول هى علاقة الوجوب الضرورى بينهما ، وإلا لبطلت الصلة بين كل منهما إذا لم تكن مطردة فى كل الأحوال والأما كن .

فالسبب المولد الذى يولد مرة ولا يولد أخرى لا يكون جديراً باسم السبب ، اللهم إلا إذا أخذنا فى الاعتبار توقعه على فاعل مختار ، أراد التوليد فى حالة ولم يردده فى الأخرى .

ونستطيع أن نفهم الرابطة بين السبب المولد والمسبب المتولد بمعنى رابطة السببية ، لا العلية إذ أن ثمة فارقا جوهريا بين الرابطتين ، وهذا الفارق قائم على أساس التفرقة بين الوجوب فى العلية ، والاختيار فى السببية . وهذه التفرقة نجدها عند ثمامة بن أشرس كما يحكى عنه القاضى عبد الجبار « أنه لا يجوز أن نطلق معلول العلة بالفاعل لوجوبه عند وجود العلة »^(١) . بمعنى أن ما يقع معلولا لعل ما ، فإن هذا الوقوع لا يستند إلى فاعل مختار ، لأن العلاقة بين العلة والمعلول علاقة وجوب ضرورى وليست فاعلية ، بمعنى أنها لا تتوقف على الاختيار والمفاضلة بين الفعل والترك ، إذ يمكن القول بأن كلا منهما مضاف بالنسبة للآخر ، فالعلة تقتضى ضرورة أن يكون لها معلول سواء أعقبها أو لازمها ، والمعلول سمي كذلك لأنه معلول لعل سبقيه أو لازمته ، أى أنه لم يكن يوجد على النحو الذى وجد عليه دون العلة ، فإذا كانت الشمس طالعة ، اقتضى ذلك أن يكون النهار موجوداً ضرورة ، والشمس هنا علة للنهار المعلول بها ، كما يمكن القول : إذا كان النهار موجودا كانت الشمس طالعة بالضرورة

(١) القاضى عبد الجبار وشرح الأصول الخمسة ، تحقيق د . عبد الكريم عثمان ص ٢٨٩ ،

القاهرة سنة ١٩٦٥ .

وليس ضرورياً أن تكون ساطعة، وهنا قد أدى وجود العلول إلى الاستدلال على وجود العلة. وأيضاً فإن وجود الحرارة يدل على وجود النار والعكس صحيح. وفي هذين المثالين لا نستطيع القول بأن الشمس أو النار فاعلان للنهار والحرارة، لأن الفاعل بتعريفه المشهور هو ما يقدر على أن يفعل وأن لا يفعل، على الأخذ والترك، أى هو الذى يختار أو ما له القدرة على الاختيار. ومن الواضح أن الشمس والنار لا يمكن إحداها أو كلاهما أن تملك عن أن تضيء أو تسخن، ولذلك كانتا من العلل المؤثرة بدون اختيار، بل إن لفظ الاختيار وعدمه لا يجب استخدامه عند البحث في فاعلية هذه الأشياء، لأن الاختيار ملغى أساساً عنها وعن أمثالها، مثل الماء في تبريده وسيلانه، والمطر في هطلانه.. فيكون ثمة تناقض في الحدود إذا قلنا أن الشمس أو الماء أو الهواء... الخ تفعل دون اختيار وحرية^(١).

أما عن علاقة السبب بسببه، وكيفية ترابطهما فهى مختلفة عما سبق في علاقة العلية، وهذا الاختلاف واضح في « أن وجود السبب لا يجب عند حصول السبب، فإنه لا يمتنع أن يعرض عارض فيمتعه من التوليد، وليس كذلك معلول العلة^(٢) ».

فالتفرقة بين علاقة العلية وعلاقة السببية قائمة على أساس وجه الفاعلية وكيفية فاعلة توجب العلول بطبيعتها، وذلك الوجوب ضرورياً في العلية

(١) وإن كنا نرى عند أسبينوزا مفهوماً مغايراً للاختيار، إذ أن النار عنده حرة ومختارة في إحراقها، وأن الخمس حرة في إضاءتها... لأنه ينظر إلى الحرية على أنها الالتزام بالقوانين الذاتية وعدم الخضوع للمؤثرات الخارجية. ولعله يسيبها حرة على سبيل المجاز باعتبارها فاعلة بالطبع والصفات التى فيها. وكأن الوجوب الضروري يساوى الاختيار عند أسبينوزا. راجع د. فؤاد زكريا « أسبينوزا » ص ١٦٤ / ١٦٨ القاهرة سنة ١٩٦٢.

(٢) القاضي: « شرح الأصول الخمسة » ص ٣٩٠.

ولكنه ليس موجودا في السببية ، لأن السبب لا يكفي وحده لحدوث مسببه ، فقد يعرض عارض يمنع من توليد السبب لمسببه ، بل أنه إذا عرض عارض بين العلة والمعلول فإن العلة لا تكون علة تامة بل جزء علة فحسب ، وحيث لا توجد المعلول بطبيعتها -- لأن طبيعتها ناقصة -- لا بعد استكمالها باقي الأجزاء وذلك بإزالة المانع والعارض .

أما الدليل على وجود الفاعلية والاختيار في ارتباط السبب بمسببه ، فذلك بين في قول القاضي : « أن ذات السبب و (السبب *) حادثة مثله ، وكلاهما يضاف إلى الفاعل ، لذلك فإن الحوادث كلها تتساوى في كونها مضافة للفاعل ، وإن اختلفت كيفية الإضافة هذه ففيها ما يتعلق بالفاعل بواسطة وهو المتولد ، وما يتعلق به بلا واسطة وهو المباشر » ^(١) . على أن العلة لا تتعلق بالفاعل البتة كما ذكرنا من قبل ، وكذلك المعلول .

وينبغي أن نقصدى لرأى الأشاعرة ، لأنهم ذهبوا مذهباً في العلية مخالفاً للمذهب المعتزلة ، وسنختار منهم الغزالي لأنه أفاض في إنكار المتولدات والعلية أيضاً ، وهو ينظر إلى العلاقة بين الأسباب ومسبباتها على أنها علاقة ليست ضرورية واجبة بل هي عنده مجرد اقتران على سبيل المساوقة بين شيئين ، أحدهما ليس هو الآخر ، وإثبات هذا لا يتضمن إثبات ذلك ، ولانفيه يتضمن نفي الآخر ، إذا أن الأفعال والأحداث في « اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه بخلقها على التساوق ، لا لكونه ضرورياً في نفسه » ^(٢) . والأمثلة التي أوردناها

(١) شرح الأصول الخمسة ص ٣٩٠ وردت كلمة السبب في النص مرتين والصحيح أن تكون إحداها السبب والثانية المسبب .

(٢) الغزالي ، « تمهات الفلاسفة » ، تحقيق بويج ، ص ٢٧٨ ، بيروت ، المطبعة السكاكوتية سنة ١٩٢٨ م .

من طلوع الشمس واقتران النور به ، أو حصول الاحتراق مع القاء جسم بالنار - نظر فيها الغزالي على أنها اقترانات راجعة الى تقدير الله ، لا إلى الأشياء نفسها . لأن القدرة المطلقة يمكن أن تخلق الموت دون قطع الرقبة أو توجد الشيع دون الأكل .. وكذلك الحال في سائر الأفعال التي تعجز عنها القدرة المحدودة ، تستطيع القدرة الشاملة أن تفعلها على نحو مخالف للنحو الذي اعتدنا عليه ، وحينذاك يكون النقص في معرفتنا بالعلية لافي العلية ذاتها .

أما ابن رشد ، فقد رأى أن الإقتران بين السبب والمسبب ، إن هو إلا اقتران ضروري وعقلي ، اذا أن « العقل ليس هو شيئاً أكثر من ادراك الموجودات بأسبابها ، وبه يفتقر من سائر القوى المدركة ، فن رفع الاسباب فقد رفع العقل ^(١) » فابن رشد نظر الى العلاقة بين الأشياء — من ناحية التأثير والتأثر — على أنها علاقة عليية ، والعقل وحده هو الذي يقرر تأثير الأشياء كل منها في الآخر ، ولذلك فالفلسفة الطبيعية عند ابن رشد وخاصة في هذه النظرة — قائمة على أساس عقلي محض ، فإلى كون الأشياء بحكم طبيعتها ، وتبعاً لصفاتها الذاتية — مؤثرة بعضها في بعض أضاف : « أنها ليست مكتفية بأنفسها في هذا الفعل ، بل بفعل من خارج ، فعله شرط في فعلها . بل في

وجودها فضلاً عن فعلها . وأما جوهر هذا الفاعل أو الفاعلات ففيه اختلاف ^(٢) »

(١) ابن رشد ، « نهات التهافت » تحقيق بوبع ، ص ٥٢٢ ، بيروت ، المطبعة السكائوليكية سنة ١٩٣٠ م .

(٢) ابن رشد ، « نهات التهافت » ص ٥٢٤ .

ويبدو أن ابن رشد قصد بتأثير الأشياء بعضها في بعض — أو فعل بعضها في بعض وإفعال كل منها بالآخر — تولد أفعال عن أشياء، وترتب أحداث على أحداث بينهما علاقة تأثير وسببية، لا مجرد إرتباط في الوجود والعدم على سبيل الإتفاق مع عدم تأثير أحدهما في الآخر.

وإذا كان ابن رشد قد قرر فعل الأشياء — بحسب صفاتها — بعضها في بعض، فإنه من جهة أخرى يقر بفاعل خارج عنها، يؤثر في أفعالها، وهذا الفاعل الخارجى شرط أساسى لحدوث المتولدات من الأشياء. أما ما هو هذا الفاعل المتولدات، فقد أشار ابن رشد إلى أن وجهات النظر قد اختلفت في تحديده. فهو الله دائماً عند أهل السنة والأشاعرة، وهو الإنسان عند غالبية المعتزلة، وقد يكون هو الطبيعة المستقلة بالتأثير عند القائلين بالطبائع الفاعلة. أو أن يكون الفعل المتولد لفاعل له كما عند ثمامة بن أشرس، وسيتمضح ذلك في تفصيله فيما بعد إن شاء الله.

وإذا كان وجه الخلاف — بين المفكرين — في تحديد ماهية الفاعل الحقيقى، في حصول السبب، أو المصلحة الكافية لحدوث المعلول، فينبغى أن نتخذ مثالا نستكشف به طريقا لتحديد ماهية الفاعل، وليغن مثال، وهو ملاقاتة القطان بالنار وحدوث الإحتراق. والغزالي يرفض ونحن نوافق في ذلك — أن تسمى النار فاعلة للإحتراق، إذ أن مفهوم الفاعل عنده « عبارة عن مصدر منه الفعل مع الإرادة للفعل على سبيل الاختيار » ومع العلم بالمراد^(١). وإلى هذا المعنى — وهو إنكار إطلاق اسم الفاعل على الأشياء الفاعلة بالطبع — ذهب ابن رشد كذلك، إذ أن « فعل الفاعل

(١) الغزالي، « تهافت الفلاسفة » ص ٩٦.

بالطبع لغيره لا يعد في الأسباب الفاعلة « (١) ، لأنه إذا كان اسم الفاعل لا يطلق إلا على المريد لفعله والعالم بـكيفية هذا الفعل ، فإن هذين الشرطين لا يتوفران في النار أو في أي شيء آخر من الأشياء غير العاقلة ، إذ أنها جميعاً لا تفعل ولا تؤثر باختيار بدليل أنها لا تستطيع أن تمتنع من التأثير إذا زالت الموانع وكان الحل — أي موضع التأثير — قابلاً ، كالملاقاة بين القطن والنار بشرط جفاف القطن ، ولا يحق لنا القول أن النار أحرقت القطن بالاختيار لأن الاختيار يمكنه أن ينفك عن فعله ، وهذا شرط مفقود في مثالنا وفي سائر الأشياء الغير الحية والغير العاقلة . ويكون السبب الحقيقي في الإحراق — عند الغزالي — هو الله تعالى ، إما بواسطة الملائكة أو بغير واسطة . أما النار — وهي جماد خالص — فليست فاعلة البتة .

ولنا أن نسأل ، ما الدليل على أن النار هي المحرقة ؟ والإجابة عن هذا السؤال لا تستقيم إلا بالملاحظة الحسية — كما يقول الغزالي — مع أن الملاحظة لا تبين لنا الا حصول الإحترق عند ملاقات النار ، ولا تبين لنا ما إذا كان هذا الإحترق بالنار ، أم أن الملاقاة بين النار والقطن هي سبب — أو علة — الاحترق .

وعلى ذلك نستطيع أن نقول إن الفعل المتولد هو فعل يحدث بسبب متوسط ، بشرط ارتفاع الموانع واستعداد القوابل — أي محل الفعل — للتوليد فإذا ما توفرت هذه الشروط حدث الفعل المتولد ، ولا تختلف هذه القاعدة بحسب اختلاف الفاعلين للمتولدات.

فكان العلاقة بين الأسباب ومسبباتها تقوم على أساس التلازم في

(١) ابن رشد ، « نهات التهافت » ص ١٥٠ .

الوقوع وجوداً وعدمًا والطرفان متساويان من حيث التأثير والتأثر ، كقساوى
الشيء مع ذاته ، ومع شيء آخر يساوية من جميع الجهات .

ولسنا نقصد من ذلك أن المسبب يتطابق مع السبب بحيث يساويه ، بل
نقصد أنه بقدر ما يؤثر السبب في إيجاد المسبب ، بقدر ما يؤثر المسبب في الدلالة
على وجود السبب وتعيينه . فالتأثير بينهما متبادل من حيث الوجود والعدم . وقد
أوضح الرازى هذه الفكرة في قوله : « إن ارتفاع المعلول لا يوجب ارتفاع
العلة ، بل يعرف ارتفاع العلة ، كما أن وجوده لا يوجب وجود العلة وإنما يعرف
وجودها ، على معنى أنه لولا وجودها أو عدمها أولاً لما كان للمعلول وجود
أو عدم ثانياً » (١) .

فهذا الذى ذهب إليه الرازى يشير إلى إحالة كل من العلة إلى المعلول
أو العكس ، وكذلك إحالة كل من السبب إلى المسبب ، وكأن هذه
الإرتباطات والعلاقات من المتضاديات المنطقية .

وبوجه عام فإن رابطة السببية - وهى قائمة على الإختيار والروية من حيث
الفاعل - تتمثل فى المتولدات الإنسانية . أما عن المتولدات فى مجال الاشياء
الطبيعية ، فالعلاقة بين الآثار والمؤثرات فى الطبيعة تقوم على أساس العلية ،
إذ يتوفر فى تلك الأشياء التلازم الضرورى والوجوب الحتمى ، وهما السمة
العامة للعلية .

والغزالى قد توسع فى تطبيق تلك العلاقات على بعض الافعال لى يوضح
لنا العلاقة التى بين الفعل ونتيجته ، أى بين مانسمة بالسبب المولد والفعل

(١) الفخر الرازى « المباحث المشرقية » ج ١ ص ٤٩٢ ، حيدر اباد سنة ١٣٤٣ هـ .

التولد والأمانة على ذلك كثيرة ، وجميعها يكشف عن تفرقة على جانب كبير من الطرافة بين ما قد ينظر إليه على أنه سبب - ولم يكن كذلك ، بل هو شيء مقارن أو مصاحب لحصول السبب ، وبحكم العادة أمكن أن يطلق عليه اسم السبب أو المؤثر ، وهو بعيد عن هذه المعاني - وبين ما هو علة ضرورية لانفكاك عنها لحصول المملول^(١) . وعلى ذلك فقد أنكر الغزالي التولد اقترانات لأمؤثرات وبالتالي لا مدخل فيه للفاعلية الإنسانية .

(١) الغزالي : « الاقتصاد والاعتقاد » طبعة الخانجي ، ص ٩١ ، الطبعة الثانية ، القاهرة سنة ١٣٢٧ هـ .

الفصل الثاني

١ - القسمة الثنائية للأفعال

ذهب المعتزلة إلى أن أفعال الإنسان أو الطبيعة لا تخرج عن قسمين :

(أ) ما يحدث بدون واسطة وهو المباشر .

(ب) ما يحدث بواسطة وهو المتولد .

وجملة المتولدات لا تخرج عن الأقسام الآتية :

١ - متولدات لا يصح وجودها إلا في محل القدرة ، مثل النظر وكونه مؤلفا للعلم .

٢ - متولدات يصح أن تفارق محل القدرة ، مثل الحركات التي تحصل في أجسام تفارق قدرتنا ويكون ذلك بالاعتماد الحاصل من جهتنا .

٣ - متولدات يصح أن توجد بين محل القدرة وبين محل آخر غيره كالتأليف الذي يحتاج في وجوده إلى مجاورة بين محلين على الأقل ، ويمكن أن يكون المحلان محلين للقدرة ، أو أن يكون أحدهما في محل القدرة والآخر في محل آخر .

وإذا كانت الأفعال تنقسم تبعاً للاسطة وعدمها إلى قسمين مباشر ومتولد ، وإذا كان هذا القسم قد انقسم تبعاً لحصوله في محل القدرة أو خارجه إلى قسمين كذلك ، لأن القسم الثالث - وهو التأليف - يجمع بين القسمين الأول والثاني ، نقول إذا كان الأمر كذلك فإن القاضى ذهاب إلى تقسيم الأفعال قسمة ثنائية أخرى من حيث المصدر والآلة :- وذلك أن منها (١ - الحرية المستولة)

ما يقع بالجوارح أى الحواس الخمس . ومنها ما يقع بالقلب ، وهو الجزء المدرك والعالم من الإنسان كما ذهب الحكماء على حد تعبير الجرجاني ^(١) . أو هو محل العلم والإدراك كما ذهب أبو الهذيل العلاف ^(٢) . وإن إدراك المتكلمين لقيمة القلب كأداة أو وسيلة للفعل يدل على علم دقيق بالأحوال الباطنة وأثرها فى الأفعال ، وكذلك بنطوى على إدراك حقيقى للوعى النفس الداخلى .

ولقد ذهب أبو الهذيل إلى أن بعض المتولدات يصدر عن القلب ، والبعض الآخر يصدر بالجوارح . وبعد استعمال المتكلمين لطريقة السبر والتقسيم أى الحصر — فى المتولدات انتقل القاضى إلى إيراد تصنيف المعتزلة لتلك الأفعال بحسب مصادرها فيقول : « وأما أفعال القلوب فليس يحصل شئ منها مسببا إلا العلم . وأما أفعال الجوارح فنثبت التوليد فى الآلام والتأليف والأصوات والأكوان والاعتمادات » ^(٣) . والقاضى يذكر أن المعتزلة ترى أن الأفعال الخمسة — المتولدة بالجوارح — مع أن جميعها يمكن أن يصدر متولداً إلا أن منها كذلك ما يمكن أن يصدر بدون أسباب ، أعنى مباشرة وبدون أفعال متوسطة . وأيضاً فإن من هذه الأفعال ما لا يصح أن يوجد إلا متولداً .

وأفعال القلوب منها ما لا يكون إلا متولداً ، ومنها ما لا يكون

(١) الجرجاني ، التعريفات مادة قلب ص ١٥٦ .

(٢) على مصطفى القرائى : « أبو الهذيل العلاف » ص ٩٨ الطبعة الثانية القاهرة سنة ١٩٥٤ .

(٣) القاضى . المحيط بالتكليف « ج ١ ص ٤٠٨ ط - بيروت .

(*) الأكوان هى الحركات والسكون والاجتماع والانفراق - وهى الاحوال الأربع التى لا يخرج أى جسم فى وجوده عنها . والاعتماد هو القوة الدافعة للحركة ، وهو إما أن يكون لازماً كقوة الليل للوجوه فى الأجسام ، أو مجتلباً كالدفعة أو الرمية التى تأتى إلى الجسم من محل القدرة . وستفصل ذلك فى موضعه .

إلا مباشر . أما أفعال الجوارح فإن منها ما هو متولد . كما أن منها ما يحتمل الوجهين بحيث يمكن أن يصدر متولدا بسبب . ومباشرا بدون سبب . ولكن ذلك ليس في وقت واحد ومن جهة واحدة ولكن من جهتين وفي وقتين .

وإذا بحثنا في داخل تقسيمات المعتزلة عما يقع من أفعال القلوب متولدا فإننا لا نجد إلا العلم وهو يتولد عن النظر . أما ما هو مباشر منها فهو الإرادة والكراهية والفكر والظن وسائر الإعتقادات .

أما أفعال الجوارح فإنها تتضمن الأفعال الخمسة التي أشرنا إليها وهي الآلام والأصوات والتأليفات والأكوان والإعتمادات . وجميعها تتولد ، ولكن منها ما يحتمل الوجهين أى التوليد والمباشرة كالكون والاعتماد اللذان بقعا متولدين ويصح أن يقعا مباشرين .

وكذلك فإن ثمة أفعالا تولد ولا تتولد مثل الاعتماد والكون من أفعال الجوارح ، والنظر من أفعال القلوب . وهذا الذى ذهب إليه القاضى إن صح بالنسبة للنظر بوصفه يولد ولا يتولد ، فإنه لا يصح بالنسبة للكون والاعتماد لأن القاضى نفسه قد قال أنهما يمكن أن يحدثا مباشرة وتوليدا . وهذا رأى لا يستقيم مع ما نبهده عنده فيما بعد من أن الاعتماد يولد اعتمادا آخر^(١) — وللفروض أن هذا الاعتماد الأخير يسمى اعتمادا متولداً — اللهم إلا إذا كان هذا الاعتماد الثانى المتولد عن الاعتماد الأول يختلف عنه في الكيف أو الكم مثلا . وكذلك الحال بالنسبة للكون — من حركة وسكون — فالحركة تتولد عن حركة وتولد حركة . فلا توجد حركة نهائية

(١) القاضى : المحيط بالتكليف ٥ ج ١ ص ٤٠٨ .

أو أذابة ، إذ أن السكون
ذاته حركة ، إذ أنه كما يذهب النظام هو حركة في مكان واحد في زمانين
اثنين أو أكثر ، وكل من الحركة والسكون لما كان كونا ، فصح أن يتولد
السكون عن كون .

وسنرى فيما بعد أن القاضى يذكر عن المعتزلة أن للسكون يولد التالىف
والآلام وهذه تعد حركات وأكوانا . ومن هنا يمكننا أن نقول — تبعا
للاستنتاج من أقوال القاضى — أن الاكوان تولد اكوانا أخرى . وفي
هذه الحالة يمكن أن تكون الأكوان متولدة ومولدة معا . فالسكون الأول
يقول عن كون يتوسط بينه وبين الإرادة أو الفكر ، والسكون الثانى تولد
بواسطة ذلك السكون الأول الذى هو متولد ومولد في نفس الوقت ويمكن
من جهتين .

ويوضح القاضى لنا كيف يعد الإنسان فاعلا بجوارحه . فالجوارح
فاعلة أولا لوجود القدر فيها . وكذلك فإنه بحسب عدد القدر المتمثلة في
الجوارح يصح الفعل . وما يدل على دخول الجوارح في الفعل ما قيل من
أن الاستطاعة هي سلامة الجوارح عن الآفات ، والاستطاعة هي القدرة ،
فتكون القدرة هي سلامة الجوارح ، والقدرة هي قدرة على فعل ما . فتكون
سلامة الجوارح عن الآفات في أداء فعل ما . لذلك فإن « المدنف العليل
لا يمكنه أن يفعل بجوارحه المزاد . . . فيجب القضاء بأن من وقع مراده
بحسب قصده ففي جوارحه قدرة لها ولأجلها صح أن يفعل الفعل بها .
وما يبين ذلك أن الآفة الحادثة في الجوارح والمنع الحاصل فيها يتعذر

معه ما لولاه لصح وقوعه «^(١) ذلك لأن الإرادة وحدها لا تكفى ، كذلك فالتصدد والداعى لا يكفى بل لابد من توفر هذه العوامل إلى جانب سلامة الجوارح ، وهى القدرة لحصول الفعل وأهمية الجوارح تنضج فى أننا لو عطلناها عند الإنسان ، أو نفينا فاعليته بها ولم يستطع الفعل لأمكن لأحدنا أن يمنع غيره من بعض الأفعال التى يؤدىها بجوارحه . إذ يمكن أن نمنع غيرنا من الرؤيه بوضع الموانع أمامه . كما يمكن أن نمنعه من الكتابة بإمساك يده مثلا . وهكذا فإن « العقلاء يمنعون الغير من أفعال الجوارح - - وذلك دلالة على أنه لولا المنع لكان يصح الفعل منهم »^(٢) .

ويجب أن نشير إلى أن وقوع الأفعال عن الجوارح إنما يكون بحسب قصد الفاعل ودواعيه وعلمه وإدراكه لا بحسب الحل فقط « فإذا ثبت وقوعها بحسب هذه الأحوال فيجب القضاء ببطلان كونها فعلا للمحل »^(٣) ذلك لأن الفعل إنما ينسب إلى من فعله ، متى علمنا أن الفعل قد حدث بحسب أحواله التى عرفناها لا بحسب الحل لئلا يلقى حل فيه الفعل ، لأنه ليس ثمة مانع يمنع من أن يحل الفعل فى فاعله على اعتبار أن الفعل قبل وقوعه يتمثل فى الفكر والإرادة إذ أنه كما يقول القاضى قد دلت الدلالة على أن الحى القادر هو جملة الإنسان دون جزء فى القاب »^(٤) فالفعل يصدر عن الإنسان ككل ، لاعتنا بعض من أعضائه ، وهذه النظرة توضح ترابط الجوارح مع القلب والعقل ، أو الجسم مع النفس فى إظهار الأفعال وصدورها ، ولا يمنع هذا الترابط من اختصاص الجوارح بأفعال والقلوب بأفعال أخرى .

(١ ، ٢) المفتى فى أبواب العدل والتوحيد ج ٩ ص ١٢٨ .

(٣) « « « « ج ٩ ص ١٨٢ .

(٤) « « « « ج ٩ ص ١٨٩ .

وإلى جانب قسمة الأفعال إلى أفعال الجوارح ، وإلى مباشرة متولدة ،
قسمت الأفعال المتولدة كذلك قسمة ثنائية من حيث التعاقب الزمنى
السبب والسبب إلى: أ — ما يقع على سبيل التراخي* ، أى أن يتأخر المفعول
عن علته من ناحية الظهور أو الصدور ، وهذا التأخر قد يكون بوقت
أو بوقتين ، أى أن يقع الفعل المتولد فى الوقت الثانى أو الثالث من حصول
السبب المولد .

ب — وما يتولد على سبيل تجاوز الفعل المتولد لحل القدرة الذى يولده ،
وهذا النوع من الأفعال يقع فى نفس وقت حدوث العلة ، أى أن المفعول
يصاحب العلة ويقارنها ، وإذا سبقته فبوقت يسير قد تصعب ملاحظته وهى
لهذا السبق الزمنى علقه إلى جانب سبقها عليه من ناحية المرتبة والشرف ،
فالسبق الزمانى بين العلة والمفعول يعد فى الدرجة الثانية بعد السبق فى الشرف .

ومثال الأفعال المتولدة على سبيل التراخي ، الألم الذى يحدث عن القطع
أو الاحراق الذى يحدث عن ملامسة النار ، وهذه الأفعال — تعد فى
نظرنا — متولدة على سبيل التراخي فى الوقت الثانى أى عقيب الوقت الأول
الذى أحدث فيه الفاعل السبب المحدث للفعل المتولد . ولكن هناك أفعالا
تقع متراخية بأوقات عدة مثل الذى يموت بعد إصابته من سهم ، واستمرت
الإصابة مدة قد تصل إلى عام وهنا بعد الموت فعلا متولدا عن الإصابة الأولى
ولكن تأخر حدوثه كسبب عن السبب الأول تأخراً ملحوظاً ، لأن الموت
لم يحدث فى الوقت الثانى مباشرة .

(٥) يعتبر الباقلانى أول متكلم أدخل اصطلاح التراخي بين العلة والمفعول ، وذلك
مسألة إرادة الله تعالى للأفعال ، راجع : الباقلانى « التمهيد » تحتلوى المرحوم المصيرى .
واستأذنا أبى ربه ٥٣ القاهرة سنة ١٩٤٧ .

وكذلك فالشبع من الأفعال التي تتولد على سبيل التراخي ، لأن الشبع لا يولد من أثر لثمة تصل إلى فم الإنسان ولكن الجوع يتناقص تدريجياً وتندفع الأكل وسبب أكله ، فكلما سقط يولد الشبع عن الأكل . وقولنا (تدريجياً ، وبمناقض) هذه اللفاظ تضمنان الفترة الزمنية التي تستمر فيها عملية الشبع ذاتها ، وواضح أنها لا تحدث في الوقت الثاني للأكل ، اللهم إلا إذا عددنا فترة الأكل كلها وقتاً تكتمل فيه العلة التي يتولد عنها الشبع ، هناك يمكن القول أن الأكل تولد منه الشبع في الوقت الثاني ، ويكون من الأفضل ، والأدق أن نقول إن الأكل — الكامل — يولد الشبع ، بدلاً من القول المعتاد وهو أن الأكل مولد للشبع ، لأننا قد نأكل ولا نشبع .

أما بالنسبة للنوع الثاني من الأفعال المتولدة — وهي تلك التي تقع دون تراخي عن السبب المولد ، واسكن يسكن تولدها على سبيل معيارز محل القدرة — فمن أمثلتها الصدى بوصفه فعلاً متولداً عن الصوت ، أو الضوء ذاته بوصفه متولداً عن الاعتماد أو الصكّة . ومن البين تماماً أن الصدى وإن تولد عن الصوت فإنه يتجاوز محل القدرة الذي حدث فيه الصوت ، وكذلك الضوء الذي يتولد من إشعال المصباح ، ولكن نظراً لشدة سرعة الضوء والصوت ، يدرك الإنسان تلك الأفعال وكأنها تحدث مباشرة وليس توليداً . وإن كان تراخي الصدى عن سببه أوضح من تراخي الضوء عن الإشعال ، ولذلك كان الضوء أسرع من الصوت . وإن كان الحال كذلك فيمكن — لأول وهلة — أن ننظر إلى هذه الأفعال على أنها مباشرة ، ولكن لو أنعمنا النظر لوجدنا أن صدى الصوت متولد عن الصكّة ، وكذلك فالضوء يحدث متولداً عن مصباح قد أشعله إنسان ، وإن كان الإنسان ليس العلة الحقيقية في حدوث الصوت أو الضوء ، ولكنه — على الأقل — هو العلة التي تسببت عنها

الحركة التي ترتبت عليها سائر الأفعال المتولدة، الأخرى ، ولتسكن تلك الحركة الأولى هي أن نمسك بجسمين وتقربهما من بعضهما بحيث يحدث بينهما صدمة هي التي يتولد عنها الصوت، وبالتالي يتولد عن الصوت الصدى. وكذلك يكون الإنسان — الذي أشعل المصباح وأدار مفتاحه، بهذه الحركات هو علة الضوء كما أنه علة الصوت . فإذا كان الصوت الذي يحدث الصدى متولداً ، والاشتعال الذي يحدث الضوء متولداً كذلك، فبالأحرى يكون ما يحدث عن المتولد متولداً كذلك بالضرورة المنطقية ، بحسبان أن ما يقع شيئاً فإن ما يقع على المتبوع يقع كذلك على التابع وأن ما يقع على الأصل يقع كذلك على فروع ذلك الأصل ، فحكم الجزئيات الداخلة في السلكى تابع لأحكام ذلك السلكى باعتبار التضمن والشمول .

وعلى ذلك فإن المعتزلة تعد الإنسان هو العلة — أو السبب — في حدوث الصدى والضوء المتولدين عن أفعاله أو عن أسبابه التي يحدثها في أفعاله ، إذ أن منهم من يرى بوجه عام أن « الطريقة التي بها نعرف أن الشيء يولد أن يحصل غيره بحسب ، وأما توليده أن يحصل بحسب غيره »^(١) . والمسألة مبنية على الحدوث لا على السكون بمعنى أنه « ما لم يشهد حدوث الشيء ، فلا يصح القول بأنه يتولد أولاً يتولد »^(٢) . فالتقاضى هنا قد قرر ضرورة الحدوث لكي يكون الشيء أو الفعل متولداً عن شيء أو فعل آخر . أما ظهور الفعل السكّان ، أو الخروج إلى حيز الفعل بعد القوة ، فهذا مما يشكركه التقاضى أن يكون توليداً . ويستدل على صحة ما ذهب إليه بضرب أسئلة منها ، حك اليد باليد الذي يتولد عنه دفء أو حرارة ، والمسألة هنا ليست

(١) المجموع في المحيط بالتكليف ج ١ ص ٤٠٨ ط . بيروت .

(٢) المجموع في المحيط بالتكليف ج ١ ص ٤٠١ ط . بيروت .

حك فقط ، ولكنها حك أجسام من نوع معين بعضها بالبعض ، لذلك كان حك الجليد بالجليد — مع أنه أكثر صلابة عن اليدين — لا يولد حرارة . كذلك حك بعض الجسم الميت ببعض وإن كان هذا الاستدلال غير صحيح من حيث المبدأ ، لأن المبدأ فاقد للحرارة جميعها ، فلا توجد حرارة حالة في أجزائه كيما تولد الحرارة اللازمة وقت الحك ، وكأن المسألة تعود مرة أخرى إلى القول بظهور الكون ، فالفعل المتولد في أمثلتنا السابقة يحتاج إلى صفات كامنة في الأجسام تظهر وقت إحداث أسباب توليدها ، وهذا ما نأخذ على القاضى إذ أنه في الوقت الذى عاب فيه على القائلين بالطباع والكون ، يقول هو به وكأنه قد أورد تأييدا لوجهة نظره من وجهة نظر خصمه . إذ أن كلامه يتضمن أن ثمة خصائص وطبائع معينة للأجسام لا تتغير عنها . ونحن إذا أعترضا على قول القاضى فليس ذلك إلا لرجوعه في نهاية الأمر إلى القول الذى يعارضه ، وهذا لا يعدو انكسارا من صفات الأجسام وطبائعها التى تفعل وتتفاعل بها والتى تهيمها صفة الفاعلية والتأثير ، لأن هذا هو الذى ينبعث عنه ، وهو إثبات وجود إنسان يفعل فى الأشياء ويؤثر فيها وإثبات تأثيرات للأشياء وتأثيرات لبعضها فى بعض وفى الإنسان كذلك بحيث يكون العالم مملؤا حركة ونشاطا كيما يحقق الغرض من وجوده ، وهو الدلالة على وجود كائن أعظم وراء هذه الأفعال هو الذى وهب الأشياء وسائر المحاورات قدراتها وأفعالها بل ووهبها وجودها ذاته .

والأشعري قد ذهب إلى أن من المعترلة من نفي قدرة الإنسان على توليد أفعال القلوب فى الغير ، فالجبائى وأبو الهذيل لا يجوز أن يولد أحدا العلم فى غيره .

ولقد ذهب الأشعري إلى أن ثمة طائفة أخرى قالت بأنه : « يجوز أن يفعل الإنسان فى غيره علما ، وذلك أنى إذا ضربت عبدى فعلمه بأنى قد

ضربته علم بالألم، وعلمه بالألم فعلى، كما أن الألم فعلى»^(١).

وهذا الذى حكاه الأشعرى يؤيد وجهة نظرنا وهى إمكانية توليد العلم فى الغير، عن طريق الشرح والتعليم والإثارة والعزم، بشرط أن يكون المتعلم قابلاً للتوليد بأن ينتبه ويركز على الفهم أى أن يقصد إليه، فيكون العلم المتولد لدى الغير بأسباب جزئية - ولم نقل بأسباب كافية - حاصلًا من الغير الآخر. ولقد ذهب الباقلانى - فى نقده للتولد - إلى أن المعتزلة يقولهم بهذه الفكرة يجوزون أن يضاف الفعل « إلى الأمر به »، وإن كان لم يفعله الفاعل بنفسه، مثل ما يقال أن النبى صلى الله عليه وسلم قد رجم ماعزًا، فهو لم يباشر الرجم ولكن أمر به، فنسب إليه الفعل»^(٢). فإذا كان الفعل الذى يترتب على الأمر ينسب إلى الأمر به، فالأولى أن ينسب العلم المتولد عن التعليم والحفز والشرح إلى فاعل تلك الأحوال مع أخذنا فى الاعتبار العجائب الإيجابية من جهة المتعلم (*).

(١) الأشعرى - مقالات الإسلاميين - ٢ ص ٨٦ .

(٢) الباقلانى - « الإنصاف » تحقيق الشيخ زاهد الكوثرى ، ص ١٠٦ / ١٠٧ ، الناصرة سنة ١٩٥٠ م .

(*) ولعل منهج سقراط فى التوليد كان مصداقاً لما نقوله من إمكانية فعل العلم وتوليد العلم ، غيرنا ، بشرط استعداد هذا الغير وقابليته لهذا التعليم .

٢ - المسئولية وأحوال الفاعل

حدوث الفعل بحسب فاعل أمر يتساوى فيه كل من المتولد والمباشر ، ولكن وجه الاختلاف بينهما — كما أشرنا مرارا — في أن المتولدات تحدث في الوقت الثاني لحدوث السبب للمولد أى على سبيل التراخى ، وإن كان ثمة متولدات لا تراخى عن سببها بل تقارنه ، وهى في ذلك تقارب الأفعال المباشرة . وكل هذه الأقسام — من حيث رجوعها إلى الفاعل — يكون حكمها في استحقاق الجزاء سواء .

اسكن انتساب تلك الأفعال إلى فاعلها على وجه الحقيقة ومسئوليتها عن نتائجها . فترتب على حال الفاعل حين يفعل ، أعنى كونه عالمًا بالنفس أو ساهيا عنه أو ملجأ إليه . إذ أن الفاعل إذا كان بفضل وهو عالم بكيفية وقوع الفعل ، فهو يفعل عن قصد وعن اختيار وروية ، ولذلك كان العالم أحمى بالمسئولية من الجاهل بأفعاله ، كما ذهب أبو الهذيل ، واليونان من قبله . أما بالنسبة للساهى فهو يفعل بدون الأحوال السابقة لذلك فلا يعد مسئولاً ، والحال مثله بالنسبة للملجأ على نفسه . فالفاعل وإن كان يرجع اليهما من حيث السببية الشكلية إلا أنه على سبيل الحقيقة يرجع إلى الفاعل الأصلي وهو الملجأ . أما المخطئ في فعله فالأمر بالنسبة له يختلف عن العالم فلو أراد إنسان أن يرمى طائراً أو صيداً فأصاب إنساناً ، فإن الرامي لا يستحق الدم والمعادب على فعله المتولد عن الرمي لأنه لم يعرف هذا السبب ولا خطر له بالبال ، وزال عنه

التمكن من ذلك أيضا فزال عنه الدم»^(١).

والفرق الثاني بين المتولد والمباشر في أنه بالنسبة للمتولد المتراخي «يصح أن يكره في حال وقوعه وبعد فعل السبب، ويصح الدّم عليه»^(٢). وذلك يتمثل في الأفعال التي تحدث نتيجة أحوال انفعالية واندفاعية، كأن يدمس إنسان السم لإنسان آخر، في حالة غضب، ثم يندم بعد حصول الفعل المتولد ويتمثل ذلك الندم فيمن يرتكب خطيئة في ظروف قاهرة، ثم يبدأ فيحاسب نفسه. ففي هذه الأحوال تفتح التوبة لمن يندم بعد أن يفعل سبب الفعل المتولد سواء أمكنه المنع من التوليد أو خرج من أن يمكنه منعه مع ملاحظة أن ذلك الشرط — الندم — لا يتوفر إلا في المتولدات المتراخية عن أسبابها. أما بالنسبة للمباشرة أو المتولدات المقارنة أسبابها فلا يصح فيها الندم ولا جدوى من التوبة، لأنه لا يمكن كراهية السبب في نفس الوقت الذي يقصد فيه الإنسان إحداث السبب بإيجاده لسببه، وإلا لو جاز ذلك لجاز أن يجمع الإنسان بين الرغبة والنفور، أو بين الإرادة والكراهة، أو بين الرضا والسخط في وقت واحد ومن جهة واحدة، وهذا لا يصدق منطقاً وعقلاً. ولذلك كان بيان حال الفاعل وظروفه المحيطة بحدوث أفعاله، سنداً كبيراً في نسبة الفاعلية والتأثير إليه على أساس صحيح، حتى يمكن تحديد مسؤوليته عن هذه الأفعال.

والفرق الثالث بين المتولد والمباشر في أنه بالنسبة للمتولد المتراخي عن سببه يصح أن يعرض عارض فيعول دور وقوع السبب، وذلك لأنه يوجد وقت بين حدوث السبب وتولد السبب بحيث يمكن أن يطرأ ذلك العارض. أما بالنسبة للمباشر فلا وقت لطريان هذا المانع الذي يمنع من وقوع السبب، وبصودر

هذا الموضع أو بإمكان صدور « فإن السبب إنما يمكنه أن يفعله بأن يترك
غيره ، ويمكنه أن لا يفعله بأن لا يفعل غيره ، والمبتدأ لا يصح ذلك فيه »^(١)
ولعل القصد من ذلك أن الفعل المتولد المترأى يمكن للفاعل أن يمنع وقوعه
برغم إحداثه لسببه إذا لم يترك الأمر ، وذلك بأن يحدث الفاعل عارضا يحول دون
وقوع مسببه الذى قصد إليه أولا ، كما يمكنه أيقاع الفعل وتنفيذه ، بينما الحال
بالتسوية للمباشر على النقيض ، إذ أنه لا يمكن منع وقوع السبب إذا حدث الفعل
الإرادى أو الفكرى الذى هو سبب الفعل المباشر .

ويرى أبو هاشم أن الإنسان يمكن أن يستحق الذم على السبب قبل
وقوعه ما دام قد صدر السبب عن الفاعل ، والسبب من حيث صدور السبب
قد أصبح فى حكم الواقع الخارج عن المقدور . وهو فى أحد مذاهبه لا يعطى هذا
الحكم للمباشر . أما فى مذهبه الثانى فيرى أن المباشر والمتولد يستحق فاعلهما
الذم عليهما بمجرد وقوع السبب ، فإن الفاعل يستحق الذم على السبب وإن
لم يقع لأنه يحدث سببه قد أصبح خارجا عن إمكان الوجود الفعلى ، فهما من
هذه الجهة « متساويان »^(٢) .

والفرق الرابع بينهما — كما ذهب أبو هاشم — يكون فى (كيفية
التلافى)^(٣) أى التوبة أو الندم على السبب قبل وقوعه ، وكما أشرنا لا يقيس
ذلك بالنسبة للمباشر من الأفعال ، إذ أنه لا يمكن الندم على سببه ، فى حين
أن المتولد يمكن ذلك فيه .

(١) المحيط بالتكليف ج ١ ص ٣٩٣ ط . القاهرة .

(٢، ٣) المحيط بالتكليف . ج ١ ص ٩٣ .

والندم يكون على السبب من حيث أنه مولد للقبيح فيكون سببا قبيحا كذلك، وعلى هذا يكون الندم على قبيحين هما السبب بوصفه قبيحا والسبب بوصفه متولدا عن القبيح كذلك ، ويكفي أن يثبت كون أحدهما قبيحا حتى ينسحب ذلك على الآخر بحكم تبادل للعلاقة في الصفات بين السبب والسبب .

٢ — حكم المتولدات من حيث المحل

إن سائر المتولدات من آلام وأصوات وتآليف وعلوم وأكوان واعتمادات . الخ قد ثبتت متولدة بصرف النظر عن محل توليدها ، أى سواء كانت متولدة في محل القدرة أو في غير محلها . فالتوليد في التأليف لا يحصل إلا بسبب متوسط هو المجاورة ، ولا يمكننا إيجاد الفعل هذه المجاورة أولاً فنحن لانستطيع أن نؤلف بين جسمين بحيث نكون منهما مركبا أو وحدة واحدة إلا بإيجاد المجاورة بينهما بتقريب كل منهما إلى الآخر بحيث يتماسا ويحلا محلا واحدا ، واسكن محلها هو في الحقيقة محلان ، لأن ثمة جسمين ليس هذا هو ذلك ، وكل منهما يحل في مكان أو محل .

وهذا الرأي الذي ذكره القاضى في حكم الأفعال المتولدة ، إنما يمدردا على أبى على الجبائى الذى . . . « أجاز في الواقع في محل القدرة أنه مباشر ، هذا إذا كان كلا محليهما محلا للقدرة » ^(١) ، وهذا بالنسبة للتأليف . وعلى قول أبى على يكون كل ما جاوز محل القدرة متولدا ، مع أن هذا ليس مطردا في جميع الأفعال للمتولدة ، لأن الأفعال وإن كان بعضها يتجاوز محل قدرتها ، ومع ذلك فتحدث متولدة ، مثل العلم في تولده عن النظر ، وتولد الألم في جسم فاعل السبب ، كمن يجرح نفسه — سواء بالتقصير أو بالخطأ — فإن الألم المتولد فيه مع أنه لم يتجاوز محل القدرة إلا أنه فعله ويسند إليه . وما أخذه القاضى على الجبائى أخذه عليه أبو هاشم ، حيث خالف أباه قائلا : إنى لا أعرف قوله إذا كان أحد محليه (أعنى التأليف) محلا للقدرة ، والثانى ليس بمحل للقدرة ، هل يجعله متولدا أو يجعله مباشرا » ^(٢) فالقاضى وأبو هاشم

يتفقان في أن محل القدرة ليس له مدخل في كون الفعل مباشراً أو كونه متولداً. « فقد يكون المتولد في محل القدرة كالباشر، وقد يكون مما يتمدى، وإن كان ماهو مباشر لا يصح أن يتجاوز محل القدرة»^(١). وينطبق هذا الحكم على أمثله من الأفعال، كالتأليف، فهو فعل متولد يوجد في محل القدرة وفي غير محلها. فالذي يوجد في محل القدرة من التأليف كأن يجاور الإنسان بين كفيه ويكون منهما تأليفاً، أما ما يتجاوز محل القدرة من التأليف فهو المشهور من مجاورة الأجسام وتكون المركبات والاخلط منها. ومن الأفعال المتولدة كذلك التي يمكن أن تتولد في محل القدرة وفي غير محلها، الإعتدال فذلك يحصل حينما يرمى أحداً حجراً إلى حائط صلب ثم يتراجع بالصكة، فإن الإعتدال للمتولد في الكف إنما هو فعل متولد في محل القدرة. أما تولده في غير محلها، فكان يولد الاكوان من حركات وسكون واجتماع وافتراق وأصوات كل هذه أفعال تتولد عن الاعتماد. وسنفصل القول فيها فيما بعد.

وكان الفرق في حكم المباشر والمتولد ليس فقط في كون هذا يتجاوز محل القدرة، وكون ذلك لا يتجاوزها، ولكن الفارق بين الفعلين قائم على أساس الحكم - الذي أشرنا إليه مراراً - وهو « أن ما يقع متولداً هو الذي تقع بحسب فعل آخر، حتى أنه ربما يتعذر إيجاده ناله إلا كذلك، وربما صح، ولكنه إذا وقع وقع على هذا الحد وما تعذر الإشارة إلى شيء يقع هذا بحسبه. »^(٢) « واقعا ابتداءً ».

وإذا كان من أحكام الأفعال المتولدة، أنها ما يقع بالأسباب والوسائل

(١) المحيط بالتشريع، ج ١، ص ٤١١ ط. بيروت.

(٢) « » « » ط. القاهرة.

فإن ذلك بالنسبة لأفعالنا فقط . أما بالنسبة لذي القدرة المطلقة فإنه تعالى يصح أن يفعل ما نفعه متولداً وبسبب ، مباشرة وابتداء ، وإن كان هذا الرأي لن يكون هو القاطع في شأن أفعال الإله عند بعض المعتزلة ، إذ أننا سنرى غير ذلك في مبحث مستقل . وعلى كل حال فإن الفعل بالأسباب منبئ على الحاجة والافتقار إلى القدرة التي تفعل بها ، أما القادر لنفسه — وهو الله عز وجل — فيصح أن يفعل المتولدات بلا أسباب ، لأنه يتعالى عن الحاجة والإفتقار ، إلى الأسباب ، بينما الفاعل بالسبب وعلى سبيل التوليد فهو الذي لا يتمكن من هذه الأفعال إلا بهذه الطريقة في الفاعلية ، فالتقص يرجع إلى قدرته لا إلى إرادته ، لأن كل إنسان يريد أن يفعل أفعاله بلا استفاد إلى أسباب ووسائل ، وهذه العوامل تؤدي في بعض الأحيان إلى اعتراض موانع تمنع من تمام الفعل ، فالمرجع دائماً إلى طبيعة الفعل للواد من حيث قابليته للحدوث توليداً أو مباشرة .

وعلى كل حال فإن هذه الطريقة هي الثابتة في القادر بقدرة وهو الإنسان لأن أفعاله لا تخرج عن نوعين هما للباشر والمتولد ، وكلاهما محتاج إلى القدرة في وجوده . أما إذا انتقلنا إلى أفعال القادر لنفسه — وسنرجع التفصيل إلى حين آخر — فإننا سنجد أن الحال قد يختلف عما عندنا في بعض أوجه الفاعلية وقد يتفق في بعض الوجوه الأخرى .

٤ - علاقة الدواعي بالمثولات

أن أحوال الفاعل من حيث كونه عالماً أو ساعياً أو ملجأً أو مخطئاً ، لها تأثيرها الملحوظ في كونه فاعلاً - بالمرئى الحقيقى لا-كلمة - من جهة ، وفي حدوث الفعل عنه من جهة أخرى . واختلاف أحوال الفاعلين يجرنا الى الحديث في سبب هذا الاختلاف فالسبب الأول والجوهرى بين هؤلاء الفاعلين راجع الى وجود الدواعى أو عدمها . ولنحاول التعرف على الدواعى لنرى أثرها في الأفعال ، ولنعرف الفرق بين الفاعل بالإختيار والقدرة ، والفاعل بالطبع ، أو على سبيل الإجمال .

والقاضى روى عن أبى على الجبائى أنه يرى أن صدور أفعالنا عنا يتضمن المبدأ الذى بحسبه تصدر الأفعال عن الله تعالى من حيث العلم والحكمة ، فيقول أبو على : « إذا ثبت أن حدوث الجسم يدل على أن محدثه قادر ، وكونه مدعاً يدل على أنه عالم . فلو جوزنا مما يقع بحسب دواعينا وقصودنا أن لا يكون فعلاً لنا لأدى الى فساد الأصل الذى به أئبقنا القديم تعالى وثبت صفاته »^(١) . وهذا يؤكد ثانياً ما أشرنا اليه من قبل وهو أن الاستدلال على وجود الله - عند المعتزلة - يبنى على المعرفة بطريق الفعل الإنسانى لافتقاره اليها ، وهذا يقتضى بوجه عام حاجة العاقل الى الحدث . فمكأننا اذا ألفينا فاعليتنا ، ألفينا الطريق الى المعرفة بوجود الله . وكأن مشكلة الفعل عند المعتزلة لا تنقصر على إثبات حرية الإرادة الإنسانية ، بل تعداها الى إثبات وجود الله ووجود صفاته .

(١) المسمى في أبواب التوحيد : ج ١٨٠ / ١٨١ مشطوط .

وبعد هذا يجب أن نوضح تأثير الدواعى فى حدوث أفعالنا، وفى مدى نسبتها إلينا . فإلى أى مدى يمتد تأثير الدواعى ، هل يمتد إلى التأثير فيما ليس مقدورا ، أم أن الدواعى مقيدة بالقدر ونطاقها ؟ والقاضى يذهب إلى أن « الدواعى إنما تؤثر فى مقدور القادر دون ما ليس بمقدور له » ^(١) ، بمعنى أن دواعى (أ) لا تؤثر فى مقدور (ب) ، كما لا يؤثر قصد (أ) أو علمه أو جهله وعجزه فى انتفاء مقدور (ب) . لذلك فإن كل فاعل يؤثر أحواله فى أفعاله ولا يؤثر فى أفعال غيره . وكأن الدواعى — عند كل فاعل — تؤثر فى ميدانها الخاص، بمعنى أن هناك ميادين محددة لكل فاعل فيما يتصل بأحواله ولا تمتد هذه الأحوال إلى غيره ، وهذا من جهة .

ولكن من جهة أخرى ، ماذا يحدث إذا ما قوى أو رجح أحد الدواعى على الآخر ؟ وهل ثمة فرق بين تساويها وبين غلبتها ؟ يذكر القاضى رأيه فى ذلك قائلا : « أن الدواعى إذا قويت حصل الإنسان ملجأ إلى فعل ما تقتضيه الدواعى ، ولا يجوز مع انفرادها أن يفعل خلافا ، ومضى لم تقو هذه صبح أن تختار الفعل ، ولن يختار خلافا » ^(٢) . وكأن غلبة الدواعى — كما يبدو لنا — تؤدى إلى رجحان أحدها على الآخر ، فيحصل الفعل — وقد لا يكون هو المراد والمختار — فيكون واقعا بالطبع ويكون الإنسان بمثابة الملجأ فى أفعاله لأن عوامل أخرى تحكم فى أفعاله ، وهذه العوامل قد وصلت إلى درجة العلة الموجبة للفعل .

ونلاحظ هنا تحليلا دقيقا لموقف الفاعل ، ونعتبر ذلك نظرا علميا فيما يتعلق بالفعل الإنسانى ، وكرأه ناشئ عن علة طبيعية . كما نلاحظ وجه الشبه بين

(١) الفنى ج ٩ ص ١٨٢

(٢) نفس المصدر ج ٩ ص ١٨٦

— ٢٦ —

فكر للتفكيرين وبين ماذهب إليه (توماس هوبز) من أن هناك تأثيرا للعواطف والوجدانات الفطرية في حصول الأفعال الإنسانية التي ترجع جميعها إلى مظاهر جسمية محسوسة^(١).

وإذا كانت هذه الآلية والميكانيكية تنضج في أثر الدواعي على الأفعال في حالة غلبة أحدها على الآخر ، فما الحال إذا تساوت الدواعي ؟ يبدو أن الصحيح — بحسب مذهب المعزلة — أن الدواعي إذا تساوت وتعادلت ، يكون الفعل حاصلًا بالقدرة لأن اختيار الفعل الواقع بأحد الدواعي ليس بأولى من اختيار الفعل للزيد بالدواعي الأخرى . فكل الدواعي متساوية من حيث القابلية والاستعداد للتأثير في إيجاد الفعل ، فتتحقق الحرية ، وبحصل الاختيار في الفعل الإنساني . فكأن حرية الإنسان تتأكد مع تساوى الدواعي ومع انتفاء الأحوال الداخلية التي تكون ذات مظهر لا إرادي مهما تضاعف ، فالمعزلة تبحث عن الحرية الكاملة .

ولسكن القاضي - في موضع آخر - يذكر أنه «لا يمكن أن يقال أن غلبة الدواعي تؤثر في نفي القدرة ، لأنه لا يضادها ، من حيث كانت غلبة الدواعي ترجع به إلى الاعتقادات ، وليس بينها وبين القدرة تناف»^(٢) . ويبدو أن ماأراد القاضي قوله هو أن رجحان أحد الدواعي على الآخر في الفعل تابع للاعتقاد ، بمعنى أن الفاعل يبدو له هذا الفعل أحسن أو أصلح من ذاك ، وهذا إلى جانب الأخذ والرد في الدهن قبل أخذ القوار الحاسم بتنفيذ الفعل ، هو عملية اعتقادية ذهنية ترجع إلى الفاعل ، لأن الفاعلين قد تختلف وجهات نظرهم حول فعل واحد ، واختلاف وجهات النظر هذا هو اعتقاد كل منهم الذي يؤدي إلى

(١) أسس العلاقة ٢٧٤/٢٧٥ .

(٢) المقي ن أبواب التوحيد ج ٩ ص ١٨٧ .

تكوين الداعى القاهرة للدواعى الأخرى بحيث يبدو هذا الداعى وكأنه وعده هو الذى أثر فى الفعل ، ومن هنا تكون النسبية الذاتية فى النظر إلى الأفعال ولكن الاعتقاد لا ينافى فى القدرة ، لأن هذا ليس ضدًا لذلك فهما لا يتناقضان ولا يلغى أحدهما الآخر. إذ الفعل حينما يصدر - متولداً أو مباشراً - فإنما يصدر من جملة الكائن الحى أعنى الجسم بما فيه من قدرة وجوارح ، والنفس بما فيها من الدواعى والاعتقادات والإرادات . والدواعى إنما ترجع إلى تلك الجملة الإنسانية الفاعلة ، لا إلى المحال والابعض . وعلى ذلك يكون الفعل الواقع بالدواعى الراجعة إلى الجملة الحية ، واقعا بهذه الجملة أيضاً . وإلى ذلك قد ذهب القاضى كيما لا ينسب الفعل إلى الطبع ، «لأن الطبع إن كان معنى فإلى الخلق يرجع دون الجملة»^(١) . والدليل على أن الفعل يرجع فى وقوعه إلى الجملة بالذات دون الدواعى وحدها ، أو دون القدرة وحدها ، أن الدواعى قد تحصل ومع ذلك لا يقع الفعل . وفى بعض الأحيان تحصل الدواعى ويتأتى الفعل . ولما كانت الجملة - أى الكائن الحى - حكمها حكم واحد . فيجب أن يتأتى الفعل « من الجملة لإختصاصها بحال وهو كونه قادرا »^(٢) . وإذا ما رجع الفعل فى النهاية إلى الكائن الحى ككل لا إلى الدواعى وحدها ، وإن توقف عليها ، كانت الدواعى بمثابة العلة المساعدة الجزئية فى حصول الفعل من القادر وتكون جملة الكائن الحى الفاعلة هى العلة العامة الشاملة . أو السبب الكافى فى حصول الفعل من القادر وانتسابه إلى من حصل عنه . وعلى ذلك لا يكون ثمة فرق بين تساوى الدواعى أو تعادها وبين غلبتها من حيث التأثير فى القدرة ، لأنه فى كلتا الحالتين « يقع الفعل بالقدرة »^(٣) . ففى

(١) . المقتضى فى أبواب المدل والتوحيد ج ٩ ص ١٨٧ .

(٢) . المقتضى فى أبواب التوحيد والمدل ج ٩ ص ١٨٧ ، وراجع كذلك نفس المصدر

ص ١٨٥ ، ١٨٩ ، ١٩٢ . .

أولا وأخيرا أساس الفاعلية الإنسانية .

وليس مجرد وجود الداعي والقصد وحدهما بموجب لوجود الفعل وتحقيقه بل يحتاج الفعل إلى عوامل أخرى مثل القدرة وانتفاء الموانع ، وصلاحيه الجوارح فكثيرا ما لا يتحقق ما يقصده أو يريد ، وكثيرا ما يتحقق ما لا يقصده أو يريد - على سبيل المصادفة والبغت - فالفعل يصدر من جانبين مزدوجين ، قدرة ولواحقها ، وإرادة ومستلزماتها ، وأحد الجانبين لا يكفي وإن كان القاضى قد نظر إلى مسألة الإرادة نظرة تختلف عن ذلك ، حيث رأى أنه « ليس بالفعل حاجة في وقوعه إلى الإرادة »^(١) وإن صح أن الإرادة ليست ضرورية في وقوع الفعل ، فإن ذلك ليس بإطلاق تام ، لأن كل فعل ليس بمستن - في وقوعه عن الإرادة في الوقت الذى لا تكون الإرادة فيه موجبة - إيجابا ضروريا - للفعل ، لأن الإرادة ليست بمثابة العلة الكافية لوقوع مرادها ، بل هى تعتبر علة جزئية ومساعدة لوقوع الفعل ، ولكنها ليست العلة الوحيدة ، فكأن القدرة والإرادة والدواعى تكون جميعها ثلاثا يعد علة تامة وكافية لحصول المعلول ، أما كل منها فى ذاته وبصرف النظر عن الآخرين فليس الاسباب جزئيا مساعدا فقط لحدوث المعلول ولكن لا ينفرد وحده فى إحداثه ، فقدرته بلا ارادة ودواع لا تفعل على سبيل الاختيار والعكس صحيح فى كل منها .

ونلاحظ هنا مدى تأثير النظرة التركيبية - عند المعتزلة - فى تفسير الفاعلية الإنسانية فكل تصرفاتنا وأفعالنا تحتاج الى قصد وداع لى تقع كما تحتاج الى صارف لى تمتنعى - بشرط سلامة الأحوال وانتفاء الموانع - وهذه الحاجة تثبت أن كل ما يصدر عن

(١) المحبط بالتكليف ج ١ ص ٤٠٤ ط - بيروت .

الإنسان فهو من فعله واحداثه ، لا أنها مفعولة أو مخلوقة فيه ، سواء أ كان الفاعل عالما بما يفعله - أى يفعل بحسب القصد والداعى الحقيقى ، أو كان الفاعل ساهيا أى يفعل بدون قصد ، ولكن افترضنا وجوده عنده ، إذ أنه بالنسبة لساھى « لو قدرنا أن يكون له داع لكان لا يقع فعله إلا موقوفا عليه وبحسبه » ^(١) لذلك فنحن لا ننفى عن الساهى الفعل لعدم وجود القدرة أو الاستطاعة ، ولكن ننفى عدم وجود القصد أو الداعى .

ولعلنا نلاحظ أثر هذه العوامل فى حصول الأفعال ، وإذا نظرنا الى من يدعوہ الداعى الى القيام ويحصل منه القيام على نسق واحد وكذلك لو دعاه الداعى بعد القيام الى الأكل - بشرط أن يكون لديه ما يشتميه ، اذ أن الجوع يدعوہ للأكل ، ووجود ما يشتميه يكون داعيا كذلك الى طلب الطعام ، وكون القيام والأكل أفعالا تقع بحسب دواعينا وقصودنا وآلاتنا ، فهى لذلك من تصرفاتنا ومنقسبة اليها ، لأنها تعتمد « على الأسباب الموجودة من قبلنا » ^(٢) وما يتوقف أو يعتمد على شىء فهو معلول وتابع لهذا الذى يتوقف عليه ، فهذه التصرفات معلولة لنا ، فنحن اذن علتها أو سببها ، وعلى ذلك تكون هذه الأفعال من أفعالنا ما دامت هناك علاقة توقف وحاجة من جهتھا على أحوالنا .

ونحن نلاحظ أن تلك الأفعال من الناحية الكمية والكيفية تتوقف على أحوالنا أيضا ، ونعنى بالناحية الكمية ، القلة والكثرة أو الشدة والضعف أو التفاتة والركاكة ، وحينما نقول القلة والكثرة أو الشدة والضعف ، فإننا نقصد هذه المعانى حين تتمثل فى الألم المتولد عن الضرب . لأن كثرة الألم

(١) شرح الأصول الخمسة، ص ٣٣٧ .

(٢) نفس المصدر والصيغة .

أو قلته متوقفة على كثرة الضرب أو قلته ، بشرط الشدة والضعف إذ قد يكون الضرب كثيرا ولكنّه ضعيف ، وفي هذه الحالة يكون الألم قليلا ، وقد يكون الضرب قليلا ولكنّه شديد ، ففي هذه الحالة يكون الألم كثيرا . أى أنه لا تكفى مساواة الألم للضرب من ناحية الكثرة والقلّة ، بل يجب أن تضاف الشدة والضعف ، أى أن النظرة تكون كمية وكيفية في نفس الوقت لكي يكون التعبير أقرب إلى الصحة والواقع .

أما بالنسبة للتقانة والركاكة ، فإننا نقصد من هذين اللفظين ، فعل الكتابة التي تتولد من حركة اعتماد القلم على الورق ، فهذه الكتابة كيما تحصل بشرط أن تتوفر الأداة أو الآلة وهي القلم ، ثم المحل الذي سيقع فيه الفعل المتولد وهو الورقة أو الصبورة مثلا ، وأيضا القدرة التي ستقوم بأداء حركة القلم على الورقة ، وهي اليد القادرة الحية ، ونقول القادرة الحية ، إذ قد توجد يد مشلولة لا تتحرك ، ولا تقدر على مسك الزلم وهذا وما نمنيه بأن يكون محل القدرة صحيحا . وكذلك تحصل الكتابة بشرط أن يكون الكاتب على علم سابق بكيفية كتابة الحروف والكلمة والجملة . وتنبئ تقانة الكتابة وجودها كلما توفرت قدرة الكاتب على أكبر قدر من العلم بالكتابة ، وبحسب توافر العوامل الجزئية التي عرضناها ، والعكس صحيح .

ويمكن القول أن الطفل قادر على فعل الكتابة ، وكذلك الرجل للمعلم قادر عليها ولكن ثمة فارقا بين هذا وذاك في مقدار اتقانه لتوليد الكتابة . فكل منهما قادر عليها ، ولكن الرجل أقدر على أن تكون كتابته اتقن وذلك تبعا لعلمه وخبرته السابقة — وشتان بين قولنا أن ذلك الرجل قادر على الكتابة ، فهو كاتب بالفعل ، وبين أن نقول أن هذا الطفل كاتب بالقوة .

لأنه فاقد للكتابة في الوقت الحاضر ، ولكن يمكن أن يكون كتابا . هذا
الإمكان والاستعداد متوقف في فاعليته وتأثيره على المعرفة بكيفية الكتابة
من كلمة وحرف وجملة ، ذلك لأن الشروط الأخرى متوفرة ، وهي محل القدرة
ومحل الكتابة ، والآلة — أى القلم — ولكن العنصر الأساسي مفقود في
هذه الحالة وهو المعرفة السابقة بالكتابة قبل التوليد ، وهي التي تكون الدافع
إلى الفعل . وعلى ذلك فإن المتولدات وإن اتفقت جميعها في كونها محتاجة إلى
أسباب وشروط فهذا بالإجمال ، أما كل فعل — على حده — من الأفعال
المتولدة فيحتاج إلى أسباب وشروط تختلف بحسبه .

وبالنسبة للملجأ فإنه في أفعاله إنما يفعل بحسب قصد الملجئ ودواعيه ولذلك
فإننا لا نحكم بأن فعل الملجأ من فعله هو ولكنه ينسب إليه بوصفه مجال له ،
وذلك لأن قصد الملجأ ودواعيه مطابق لداعي الملجئ وقصده ، فيكون الملجأ
عبارة عن المناسبة التي يستطيع الملجئ فيها أن ينفذ إرادته ويجري قدرته ،
أو هو المجال والحل لتنفيذ أفعال الملجئ بحسب قصوده ودواعيه . ويضرب
المعزلة لذلك أمثلة منها راكب الدابة الذي يسيرها في الجهة التي يريد ،
فإنها تسير بقصد الراكب ودواعيه مع موافقة هذا القصد ومطابقته لقصد الدابة
وذلك بدليل أن السير لا يحدث إذا حدث تعارض بين داعي الراكب وحالة
الدابة بأن يقودها ، ويقصد أن يسيرها في مواجهة أسد ، أو أن تخترق نارا .
هنا يكون سير الدابة تابعا لقصدها وداعيها بصرف النظر عن موافقته
لقصد الراكب ودواعيه .

وإذا قيل أن نعيم أهل الجنة تابع لاختيارهم وموقوف على قصودهم ،
فإن القاضي يرد على هذا الكلام بقوله : « أما نعيم أهل الجنة ، فتتلاق باقته
تعالى وموقوف على قصده ودواعيه دون قصودهم ودواعيهم »^(١) ويثبت ذلك

(١) شرح الأصول الجنة ٣٣٩ .

بأنه لو كان كل إنسان هو الذى يتحمل نفسه الجثة باختياره وقصده ، لأراد البعض - إذا دعاهم الداعى - أن يبلغ ثوابه ثواب بعض الأنبياء ، ولكن ذلك من السهل على العامى والفاسق ، بأن يدخل نفسه فى عداد الأنبياء إذا كانت المسألة مجرد قصد وداع فقط ، وهذا لا يحصل البتة فكأن القصد والداعى من الأحوال المصاحبة لأفعالنا فى الحياة الدنيا قطعاً أما فى الآخرة فالجمل يختلف عن ذلك .

وعلى ذلك فنعين نرى أن الاستدلال على أن أفعالنا الواقعة بحسب قصودنا ودواعينا ليست أفعالنا - بكون السامى هو الذى يفعل أفعاله وتصدر عنه ، مع أنها ليست بقصده وداعيه - نقول إن هذا الاستدلال باطل ، وهو تعميم فى غير محله ، لأن حال السامى وحال الواعى المدرك لفعله مختلفان فى الظروف والقدرة ، لذلك لا يجب أن ننظر إليهما بمنظار واحد ، لأن « الأدلة لا يعتبر فيها العكس وإنما يعتبر فيها الطرد » . (١) . فمن المفروض أن الذى يريد أن يبطل كون الأفعال الصادرة بقصودنا ودواعينا ليست من إحداثنا ، أن يرينا شيئاً وقع بحسب قصودنا ودواعينا ثم لم يتعلق بنا تعلق الفعل بفاعله . أما أن يرينا محدثاً لم يقع فعله بحسب قصده أو داعيه فهذه مقارنة دون وجه حق . فالعامل الأساسى الذى هو مبدأ المفارقة بين السامى والواعى هو وجود القصد والداعى ، فلما كان السامى فاقداً لهذا المبدأ خرج عن أن يكون محدثاً وفاعلاً لما يتولد عنه ، مع أنه من المعلوم — كما أشرنا — أن تصرفات السامى وإن لم تقع بحسب قصده محققاً فقد تقع بحسب قصده مقدراً - أى على سبيل الافتراض والتقدير - لأننا لو قدرنا أن للسامى قصداً لكان لابد فى تصرفه من أن يكون واقفاً بحسب هذا القصد . ثم أن الذى يتدل على أن السامى محدث لأفعاله

كالمالم ما قد ثبت من أن فعله يقع بحسب قدرة يقل بقلتها ويكثر بكثرتها .
إذ أنه لا يستطيع بقدمه أن يحرك الجسم الثقيل ، بينما يمكنه أن يحرك الجسم
الخفيف بقدمه وهو ساه عن فعله ، وذلك تبعاً للقدرة لأن السهو لا يبطل
العادة ^(١) .

وكذلك الحال بالنسبة للنائم الذي يرى في نومه أنه في القاهرة وهو نائم
في الاسكندرية ، وهذه الرؤية مجرد اعتقاد ، ولكنه اعتقاد خاطئ . لأنه بعيد
عن الواقع . واحتمالات الفاعل بالنسبة للرؤية لا تخرج عن ثلاثة : أ — إما
أن يكون الفاعل هو النائم . ب — أو أن يكون هو الله تعالى . ج — وإما
أن يكون لا هذا ولا ذاك .

والاحتمال الثاني باطل ، لأن الله تعالى لا يمكن أن يكون فاعلاً للرؤية
بوصفها خطأ وهو لا يفعل الخطأ . ويبطل الاحتمال الثالث لأن فعل النائم
ليس من فعل غيره « لأن الغير إما يعدى الفعل عن محل القدرة بالاعتماد ،
والاعتماد لاحظه في توليد الاعتقاد فليس إلا أن يكون من جهة » ^(٢) ،
هذا لأن أفعال الغير قد تؤثر فينا عن طريق حركة ما وهي الاعتماد ، بينما
الفعل المتولد لدى النائم في هذه الحالة هو اعتقاد — ولا يمكن أن يتولد
الاعتقاد عن الاعتماد .

ولذلك فنحن نرى — بحسب ما يقال من وجود عمليات وأفعال عند
النائم، وهو ما ذهب إليه التحليل النفسي* — أن جميع تصورات النائم واعتقادات

(١) شرح الأصول الخمسة ص ٣٤٢ ، ٣٤٣ .

(٢) نفس المصدر ص ٣٤٣ .

(*) راجع : فرويد « محاضرات تمهيدية في التحليل النفسي » ترجمة د . أحمد عزت

راجع ص ١١٣ ، القاهرة سنة ١٩٥٢ .

وكل الحوادث التي تجري في رؤياه إنما هي من فعله ومن قصده . خاصة إذا
تذكرنا أن الحلم عبارة عن رغبة كانت لدى العالم ، ولم يستطع تحقيقها في
يقظته ، ووجدت سبيلا لها في التحقيق عن طريق الحلم . والرغبة التي عند
العالم ما هي إلا إرادة وقصد ، ولكنها كبتت بداع آخر كان أقوى وكان
صارفا عن أداء الرغبة ، وما نرغب فيه بعد فعلا لنا وليس من فعل الغير ، لأن
الغير لا يرغب لنا ولا يشاركنا في قصودنا إلا بأن يمنعنا عنها ويكون مانعا
عن الفعل لادافعا اليه . على ذلك فلا يمكن أن يكون الغير فاعلا لأنما لنا
فليس هو القاصد إنما هو . ولا يمكن أن يقع فاعلا بحسب قصد الغير وأحواله .
لهم إلا في المولدات التي تتجاوز محل القدرة إلى الغير وهنا تكون الدوافع
والقصود والإرادات متوافقة ومتطابقة .

وللداعي والقصد مدخل في معرفة الفاعل . كما أن له مدخلا في وقوع الفعل
وذلك أنه كما يذكر القاضى تكون معرفة الفاعل على طريقتين : « الأولى
أن نتخير حاله ، فإن وجدت الفعل يقع بحسب قصده ودواعيه وينتفى بحسب
كراهته وصارفه حكمت بأنه فعل له على الخصوص ... والطريقة الثانية :
أن تعلم أن هذا المقدور لا يجوز أن يكون مقدروا للقادر بالقدرة فيجب أن
يكون مقدورا للقادر لذاته وهو الله تعالى » (١) . ولعل القاضى يقصد بهذا النوع
من الأفعال ، الأفعال التي تعجز عنها القدر الحادثة وهي الأفعال التي تصدر
مخترة . أى على سبيل الإبداع من العدم وهذا النوع من الأفعال لا مدخل
للتأثير الإنسانى فيه ، حيث يفرد الله تعالى بإيجاده .

(١) شرح لأصول الحجة ص ٣٢٥ .

وإذا كان القصد والداعى تأثير في وجود الفعل ثم نسبته إلى الفاعل ،
 وفي معرفة الفاعل الحقيقي فيكون له أثر في استحقاق الذم ، وحصول الجزاء
 بوجه عام إذ أن الجزاء إنما يقع على الإنسان عن الفعل الذي يكون قد وقع
 منه « بحسب قصده من ظلم وكذب »^(١). ذلك لأنه كما يذكر القاضى يكون
 القصد أقوى وأبلغ في استحقاق الذم من الإرادة . لأن الإنسان قد يكون
 مريداً للتببيع من الظلم والكذب بالاضطرار أى أن يكون ملجأ في إرادته
 فياجته انتة. ض في نسبة الفعل اليه . لأنه من شرط هذه النسبة أن يكون مع
 الإرادة قدرة وقصد . فالقصد - وهو الداعى - يكون أبلغ في تطبيق الجزاء
 على الإنسان من الإرادة وحدها . لأن القصد يبين الحالة الداخلية للفاعل
 والمصاحبة للفعل ، وهى النية في الفعل ، لأن عليها معول كبير في تحديد النتيجة
 والمسئولية وبالتالي الجزاء .

(١) انصدر السابق من ٣٤٤

البَابُ الثَّانِي

الفصل الأول

مجال الفعل الانساني

أشرنا إلى أن مقصدنا من البحث هو الكشف عن قدرة الإنسان وإرادته كما أشرنا إلى أن الاستدلال على ذلك قائم على أساس العقل والتأثير . وعلينا إذن أن نحضي في الكشف عن الأفعال المتولدة والباشرة من حيث أن الإنسان فاعل . وعلينا أن نقسّم — مع التصدي للإجابة عن السؤال — مما تتضمنه الفاعلية الإنسانية، ومما يشتمل عليه التأثير الإنساني أو الإجابة عن هذا السؤال لاستقيم إلا بعد عرض آراء المتكلمين في ذلك ، ولن يتيسر لنا هذا العرض إلا من خلال روايات القاضي عن هؤلاء المتكلمين ، وكذلك ما كتبه عنهم الأشعري . وقد أشار القاضي إلى أنه وجد اختلافاً في آراء المتكلمين حول كيفية إضافة الأفعال إلى فاعلها ، وهذا الاختلاف في كيفية الإضافة قائم أساساً على مذهب كل منهم في تحديد فعل الإنسان ونطاقه بحسب ما ينسبون له من قدرة وإرادة .

(١) ثمامة بن أشرس : يقول : « لا فعل للعبد إلا ما يحل قلبه من الإرادة^(١) » وهو هنا ينظر إلى أن فاعلية الإنسان لا تزيد على الانبعاث الإرادي — للعروة مثلاً — ثم تحدث سائر الأفعال طبعاً وآلياً تبعاً للتركيب الآلي للأجسام .

(١) القاضي عبد الجبار : « المجموع والمحيط بالتكليف » ج ١ ص ٣٩٩ ط . بيروت .
 ص ٣٨٠ ط . القاهرة . وقارن كذلك عبد القاهر البغدادي : « الفرق بين الفرق » تحقيق
 محمد بدر ص ١٥٧/١٥٨ ، القاهرة سنة ١٩١٠ م .
 (م ٦ الحرية المنشوة)

ولسكننا نلاحظ أن ثمامة تجاهل كون الإرادة ليست إرادة إلا بمراداتها، كما أن الفاعل لا يكون فاعلا إلا بأفعال. ولنسائل أنفسنا - ومعنا ثمامة - كيف يمكن أن ننسب للإنسان قدرته على إحداث الإرادة للفعل، بينما نفى عنه التأثير في وجود ما يترتب على تلك الإرادة، بل ما يحدد كونها إرادة إنسانية؟ وإذا ما قررنا أن سائر المرادات محدثة بإرادة العبد، وهي من فعله، استطعنا أن نقرر - كذلك - أن المرادات جميعاً، أفعال للإنسان، واقعة بتأثيره، وإلا لجاز - ويبدو أنه الحق - أن يقال أن ثمامة من القائلين بفعل الطبايع، أى أن تفعل الأشياء بعضها بعضاً، ويؤثر بعضها في بعض، تبعاً لطبيعتها - أى تبعاً لصفاتها - دون ما افتقار لمحدث أو لفاعل مختار. ذلك أن قول ثمامة الذى ذكرناه يدل على أنه « جعل هذه الحوادث ما عدا الإرادة حدثاً لا يحدث له »^(١). ومثل هذا القول بما يتضمنه من احتمالات وتركيبات، ليس إلا قولاً لأصحاب الطبايع. والفعل المطبوع على النقيض من الفعل المختار، إذ أن الفعل المطبوع لا تتمدد أجناسه - أى لا تتمدد أحواله ولا تتغير - إذ أن النار - وهي من الأشياء الفاعلة بالطبع - لا يكون منها إلا التسخين، وكذلك فالثلج لا يكون منه إلا التبريد. وإذا كان الفاعل بالطبع لا تتغير أحواله، وكان المختار في أفعاله على العكس منه، أمكننا أن نقول أن الفاعل بالاختيار تحدث منه أفعال مختلفة، منها أن يترك هذا ويفعل ذاك، والاختلاف في جنس الفعل، والقدرة على الانفكاك - كلما اقتضى الحال ذلك - هي الحرية

(١) القاضي عبد الجبار، « شرح الأصول الخمسة » ص ٣٨٨، وقارن مقالات الإسلاميين ج ٢ ص ٨٣، والمال والنحل ج ٢ ص ٧٦ وما كتبه هورتن في دائرة المعارف الإسلامية مجلد ٦ ص ٢٠٨. وهذا ولنا عودة إلى تلك المسألة مرة أخرى في الفصل الثالث عند عرض آراء القاضي في مشكلة الفعل الإنساني.

والاختيار وهما ما يميز بهما الفاعل الحقيقى بما فيه من معانى ، وهى على النقيض من تصدر عنه الأشياء طباعا .

وعلى كل حال فإن القاضى يرد على ثمانية قائلا : « فلو أن الانسان قادر على أفعال الجوارح لم يجب وقوعها بحسب قصده ، كما لا يجب وقوع تصرف زيد بحسب قصد عمرو ، وفى وجودنا الأمر بخلاف ذلك دلالة على أن المرادات مقدورة للإنسان وأنه فاعلها كما أنه فاعل الإرادة »^(١) . وواضح أنه يقيم قدرة الانسان على الأفعال التى تصدر عن جوارحه ، على أساس توافر القصد والداعى عند الفاعل — ودليله على وقوع الفعل بحسب القصد ، مانولده فى غيرنا بإرادتنا ، ويكون الفعل الواقع عند هذا الآخر — وهو من فعلنا — مراداً منا إذاً أنه قد وقع بحسب إرادتنا ، فتسكون الإرادة والمراد حادثين بحسب قدرتنا نحن . ومعظم المعتزلة بنفى كون المرادات — الواقعة من جهتنا — أفعالا لله تعالى لاستحالة وجود مقدور واحد بين قادرين — مع استقلال كل منهما فى التأثير . فإذا حكمنا — كما يزعم ثمانية والجاحظ — بأن الإرادة تقع فعمل الانسان ، كان من الواجب علينا أن نحكم — تبعا للاستدلال المنطقي وتبعا للواقع للشاهد — « بأن المرادات من فعله (أى الإنسان) فيجب إذا ثبت كونها فعلا للإنسان نفى كونها فعلا لله جل وعز »^(٢) . ذلك لأن القول بعدم قدرة الانسان على فعل المرادات ، وما يترتب على ذلك من نسبتها إلى الله وحدة ، كيما لا يكون مقدور واحد بين قادرين ، نقول أن هذا القول يؤدي إلى الحكم بأن الله جل وتعالى ، كاذب « بكل كذب يقع فى العالم ... ولم يوثق بشيء من كلامه وبشيء من الأدلة »^(٣) . وهذا

(٢١) القاضى عبد الجبار « المفتى فى أبواب التوحيد والعدل » ج ٩ من ١٧٦ مخطوط .

(٣) القاضى عبد الجبار (المفتى فى أبواب التوحيد والعدل) ج ٩ من ١٧٧ .

النوع من الاستدلال لا يرتضيه - مع أنه قائم على أساس سليم - لأنه ينهى على بديهية من بديهيات العقل ، وهي عدم تجويز وقوع الكذب من الله ، وبالتالي عدم نسبته إليه . لان الله - إذا كان يقدر غيره على انظم - فإنه لا يفعل شيئاً منه ، وكذلك الحال في سائر الأفعال - وهو يقدرهم عليها ولا يفعلها - التي تعد قبيحة بالنسبة للإنسان ، ويمكننا القول أنه تعالى أعطاهم القدرة ، ومنحهم الإرادة التي بها فعلوا القبيح - من الأفعال - ولكنه لم يرد منهم فعلها . لذلك كانوا مسئولين عنها ، واستحقوا الذم عليها لأنهم هم الذين أوجدوها على هذا الوجه من القبح . إذ أنه حين منحهم هذه القدرة لم تكن قدرة على فعل القبيح - حتى يسكون فاعلاً لتقبح فيهم ولكنه أعطاهم إلى جانب القدرة عقلاً ، وإرادة ، بهما يخصصون الحسن على القبيح إن شاءوا ، فإن شاءوا القبيح وفعلوه كانوا بفعالهم له أهلاً للعقاب والذم .

وشبهة بثلث المسألة ، مسألة تسمية الله بأنه محجل النساء التي أفرد بها العبداء ، إذ زعم - كما يروى الأشعري - « أن الباري بخلق الحبل محجل »^(١) وهذا غير معقول ولا مقبول إذ أنه لم ترد تسمية له - سبحانه - بهذا الاسم في الشرع ، ونحن كما يقول العلماء نمتنع عن تسميته بأسماء لم يسم نفسه بها . فهو مع خلقه للولد ، فلا يسمى والداً ، (فهو لم يلد ولم يولد) . . وكذلك مع أنه خالق المني الذي يخلق منه الولد فلا يسمى والداً « افرايتم ماتمنون ، أنتم تخلقونه أم نحن الخالقون » . (س الواقعة ، آ ٦٩) . نقول أنه مع خلقه للقدرة على التوالد - وهذا في ذاته حسن - فإن من يستعمل هذه القدرة في الزنى - وهو في ذاته قبيح - يكون هو الذي حول تلك القدرة من جانب الحسن إلى جانب القبيح . وحيث لا يبحق أن يسمى الله

(١) الأشعري « مقالات الإسلاميين » ج ١ ص ٢٤٨ .

زانيا ، تعالى الله عن تلك النقائص التي تسمو ذاته عليها دون أى حاجة
لتقريرنا وحكمنا النسبيين . ويمكننا القول أن الفعل يضاف لله لأنه واضح
نظامه وخالق أدواته ، ويضاف لمن تولد عنه وعن سببه لأنه ظهر من جهته
أى أن الفعل المتولد هو فعل الله ولاغير على اعتبارين ، وهذا التفسير يبدد
خوف ثمانية من إضافة المتولد لله أو للإنسان . وعلى كل حال فإننا نجد القاضي
قد قرر استدلالاته على أساس تقرير صحة التكليف وحسنها ، لأن القول
بأن أفعال الجوارح وأفعال الإرادة — من المرادات — ليست فعلا للإنسان
يؤدى ذلك كله إلى « تقييح كل أمر ونهى في الشاهد مع علمنا بحسنهما »^(١)

ب — الجاحظ :

ونفس النقد الذى وجه إلى ثمانية ، يمكن أن نوجه إلى الجاحظ ، لأن
ماعداد الإرادة عنده « مما يقع طباعا ، وأنه لا يقع باختياره إلا الإرادة »^(٢) .
وماعداد الإرادة عنده هو ما يوجد بجوارحه وحواصة وأطرافه وكلها تكون
حركات — باختلاف أنواعها — كل ذلك عند الجاحظ — كما هو عند
ثمانية — أفعال تقع بطبع الجسم وبصفاته آليا وتلقائيا ، ولا يمكننا معرفة
كيفية هذا الوقوع .

وإذا كان ثمانية والجاحظ لم يحملوا للإنسان فعلا إلا الإرادة فإن القاضي قد
ذكر أن من المتكلمين من قال : « أنه لا فعل للعبد إلا الفكر ، وما بعده من
الإرادة والمراد فليس بفعل له ، وقال أنها تحدث بالطبع »^(٣) . وهؤلاء — في

(١) القاضي عبد الجبار د اللقى في أبواب التوحيد ج ٩ ص ١٢٧ .

(٢) « المجموع في المحيط » ج ١ ص ٣٩٩ ط . بيروت ، شرح
الأسول الخصة ص ٣٨٧ وقارن كذلك ص ١٦٠/١٦١ الفرق بين المفرق .

(٣) القاضي عبد الجبار . اللقى في أبواب التوحيد ج ٩ ص ١٧٢ .

قولهم — لم يدققوا بما يكشف لهم عن حقيقة التفاعلية الإنسانية، إذ أنه لا يعقل أن ننكر على الإنسان قاعليته وتأثيره في الحوادث للمادية المحسوسة ونضيف إليه القدرة على فعل المجردات ، من أفكار وتخييلات وتصورات وغيرها من هذا النوع . فإذا كان هؤلاء قد سلبوا الإنسان القدرة على التأثير في الأفعال التي نحس من أنفسنا بالقدرة على إيجادها ، فبالأولى والاخرى أن يسلبوه القدرة على فعل الأفكار .

ويبدو أن هؤلاء إنما قرروا ذلك لظنهم أن أفعال الإنسان هي مالا تتجاوز حيزه — بالمعنى الضيق — أى الحيز العقلي للإنسان بحسبان أن الإنسان عندهم روح خالصة وفكر محض فتتكون أفعاله من أحواله النفسية والذهنية فقط ، مع أن هذا أبعد ما يكون عن الصواب ، لأن معظم الأحوال النفسية بما لا يستطيع الإنسان أن يتحكم فيها ، بحيث نتحكم بأنها مخلوقة فيه ، لا يكونه فاعلا لها ومحدثها . وإذا قد قررنا أن تلك الأفعال التي لا تتجاوز حيزه — الذهني — لا يستطيع أن يفعلها، كلها أو بعضها ، نستطيع أن نقرر كذلك أن من الأفعال التي تتجاوز هذا الحيز الإنساني ما يستطيع أن يفعلها سواء أكانت أفعالا فكرية خالصة أو مادية محسوسة .

ج — معمر بن عباد :

وهو وإن شابه تمامة والجاحظ في قولها بأن ليس للعبد فعل سوى الإرادة ، فقد ذهب إلى القول بأن « المتولدات أجمع » وكذلك جميع الأعراض فهي فعل الأجسام الموات بطباعها ؛ ولا فعل لله النفس المحل ^(١) »

(١) القاسم عبد الجبار : « المجموع في الخطب بالتكليف » ج ١ ص ٣٠٠ ، ص ٤٠٤

وواضح مما سبق أن معمرا وإن كان قد نفى عن الإنسان قدرته على الأفعال فكذلك قد نفى هذه القدرة عن الله ، ولم يجعل له من فعل إلا إيجاد الحل - أى ما يحل الفعل فيه - ولعل معمرا قد أضاف الفعل إلى اللوات على سبيل التقرير والاعتراض ؛ بمعنى أنها تفعل أفعالها ذاتيا وتلقائيا ، بحكم طبيعة الأشياء وتبعاً لتركيبها ، والشئ الذى هذا شأنه تصدر عنه الأفعال أوتوماتيكيا وآليا وتلقائيا دون افتقار إلى قدرة أو إرادة أوداع. نقول أن مثل هذا الشئ فى حكم الميت بالمعنى الأولى لهذه الكلمة . ومثال ذلك أن جميع الحركات ، أو الأعراض التى توجد فى العبادات وغيرها من المحال ، إنما توجد بطبع - أى بحكم طبيعة الشئ وصفاته - مثل الحركات التى تصدر من الحجر عند قذفه من أعلى إلى أسفل أو العكس ، مما يسمى بالاعتماد .

ولقد أضاف الأشعرى إلى كون الإنسان فاعلا للإرادة - بحسب قول ثمامة والجاحظ - أنه يفعل : « العلم والكراهة ، والنظر والتفكير ، وأنه لا يفعل فى غيره شئ »^(١) . ولعل القول بأن الإنسان لا يفعل شيئا فى غيره قائم على قول - معمرا - بأن الإنسان لا يفعل حركة ولا سكونا ، لافى نفسه ولا فى غيره فالأفعال التى تقولنا عنها فى غيرنا إن هى إلا حركات ، ولذلك امتنع علينا - بحسب قول معمرا - فعلها . ولقد غالى معمرا فى سلب قدرة الإنسان على فعل الحركات لدرجة أنه قد وقع فى مبالغة من حيث إغفال النظرة الشاملة لوجود النظام فى الطبيعة ، بما يتفق مع التقدير الإلهى ، فيرى « أن ما يحل فى الأجسام من حركة وسكون ولون وطعم ورائحة ، وحرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة ، فهو فعل للجسم الذى حل فيه بطبيعته . . . وأن الحياة فعل الحى ، وكذلك

القدرة فعل القادر ، وكذلك المراد فعل الميت « (١) وعدم دقة أقوال معمر ، تبدو في تناقضه في آرائه ، إذ أنه أراد من جهة أن ينفي عن الإنسان فعل الحركات ، ومن جهة أخرى قرر وجود أفعال للجماادات والموات ومسلوبى القدرة بحسبان أن كل ما يحل فيها من أفعال وأعراض أفعال لها على أساس أن الأفعال هي من فعل المحل - عنده - وأن معمرًا ليعارض نفسه كذلك حين يذكر أن القدرة فعل القادر . فمن الملاحظ أن الانسان قادر ، أو أنه ذو قدرة ما ، فلا أقل من أن يكون فاعلا - تبعًا لوجود القدرة فيه - لأقل القليل من المقدورات .

ويبدو تناقض معمر أكثر من ذلك حينما أراد أن ينزه الله عن فعل الأعراض بأن جرده من القدرة عليها وعلى فعل الموت والحياة لدرجة أنه قد قرر « أن السمع فعل السميع ، وكذلك البصر فعل البصير ، وكذلك الإدراك فعل المدرك ، وكذلك الحس فعل الحساس ، وكذلك القرآن فعل الشيء الذي سمع منه إن كان ملكاً أو شجرة أو حجراً » (٢) . ويبدو أن معمرًا قد تناقض مع نفسه مرة أخرى حين اعترف بقدرة الانسان تبعًا لقوله إن سائر ما يصدر عنه من أفعال فهي أفعاله ، إذ أنه يرجع كل فعل إلى مصدره الذي صدر عنه ، مثل إرجاع الإبصار إلى المبصر . والسمع إلى الإنسان السميع . وعلى ذلك لا يكون ثمة وجه تقصر فعل الانسان على الإرادة فقط اللهم إلا إذا قصد بها الإرادة من حيث هي إرادة المراتات . كما أشرنا إليه في نقدنا لثمامة والجاحظ .

ولقد أرجع معمر سائر الأفعال التي يفعلها الله في الأجسام إلى فعل الأجسام ذاتها ، لا إلى فعل الله . أى حدثت بطبيع المحل من حيث كونه قابلاً لها .

ومثال ذلك قبول الجسم للتلوين أو عدم قبوله له «لأن البارئ عز وجل إذا
تلون الجسم فلا يخلو أن يكون من شأنه أن يتلون أم لا فإن كان من شأنه أن
يتلون فيجب أن يكون اللون بطبعه وإذا كان اللون بطبع الجسم فهو فعله .
ولا يجب أن يكون بطبعه ما يكون تبعاً لغيره وإن لم يكن طبع الجسم
أن يتلون جاز أن يلونه البارئ فلا يتلون » (١) . ولعل معمراً قد قصد بذلك
ما للجسم والمادة من عليّة في قبول التأثير أو الانفعال ، فالفاعل والتأثير يكون
بحسب الجسم - بوصفه العلة القابلة - لا بحسب العلة الفاعلة فقط أى اللون .
وشبهه بذلك ما ذهب إليه أرسطو من أن للهوى بوصفها علة أثراً فعالاً ،
وهي قوة وإمكانية محضة ، ومع ذلك فلها تأثير في قبول الصور أو عدم
قبولها (٢) . وذلك ما يشير إليه من قبول الخلل - أى محل الفعل بوصفه شرطاً
من شروط حصول الفعل المتولد ، بالإضافة إلى إزالة المانع . وهو شرط آخر
من شروط التوليد . فإذا كان الفاعل فياضاً ومؤثراً ، والموانع زائلة ، ولم يتولد
العمل ، كان التقصير من القوابل ، على حد تعبير الفزالي (٣) .

وعلى كل حال فإن معمراً - نظراً لتأثره الواضح بالفكر اليوناني - قد
أغفل الفاعلية الإلهية ، والقدرة الشاملة لله تعالى ، بحيث لا يستعمى عليه
فعل شيء أو أى أمر ، بوصفه محدث الشكل من العدم .

(د) النظام :

أما النظام فقد قال بما يشبه قول معمراً في فعل الطبايع ، ولم يزد عليه
إلا ما ذكره عنه القاضي من أن : « كل ما جاوز عين حيز الإنسان فهو من

(١) نفس المصدر والمصاحفة .

(٢) نفس أرسطو . ص ١٣٧ .

(٣) فارن . شرح الأصول الخمسة ص ٣٨٧ ، والمجموع في المحیط ص ٤٠٤ ط . بيروت

واللؤلؤ والنجل ص ٦٧/٦٦ فيما يخص بتمير .

خلق الله تعالى بإيجاب الخلق . . بمعنى أنه طبع الأجسام على حد تدفع أو تذهب^(١) ولعل النظام قد قصد من قوله بإيجاب الخلق ، أى بحكم الحتمية وبمقتضى الضرورة الناشئة عن طبيعة الأشياء وصفاتها . فيكون بعض المقولات - وهى الأفعال التى تتجاوز محل القدرة ، أى حيز الإنسان - مخلوقة عن الله ولكن تبعاً لصفاتها وخلقها التى خلقت عليها ، فيكون المرجع فى الفاعلية إلى الأجسام .

وهذه الفكرة تقرب من فكرة اسپينوزا فى الضرورة التى تتحقق فيها الحرية والاختيار للأشياء بحكم صفاتها الذاتية ، مثل حركة الحجر فى السقوط فهذه الحركة عند النظام تكون حادثة بإيجاب الخلق ، وعند اسپينوزا تكون صادرة بمقتضى الضرورة الناشئة عن طبيعة الشيء ، وإن كان اسپينوزا قد اختلف عن النظام فى أنه قد قرر أن تلك الضرورة الذاتية ، أو هذا الإلزام الذاتى ، دليل على الحرية والاختيار ، بينما هذا المعنى الأخير لم نجده متضمناً فى كلام النظام .

ولقد أشار الأشعرى إلى أن النظام قد قال بأنه « لا فعل للإنسان إلا الحركة »^(٢) . وهذه الحركة عنده تشمل على سائر الأفعال الآتية : الصلاة والصيام والإرادات والكراهات والعلم والجهل ، والصدق والكذب وكلام الإنسان وسكوته ، فهو قد عد كل تلك الحركات أفعالا للإنسان بقوله « وسائر أفعال حركات »^(٣) . وقد غالى فى ذلك إلى أن عد السكون حركة بحسبان أنه كون فى وقتين ، أى أن الجسم بسكونه كأنما قد تحرك فى مكانه وقتين متتاليين .

(١) القاسى الشباز : « المحیط بالتركيب » ج ١ ص ٣٩٩ ، « شرح الأصول الخفية » ص ٣٨٦ ، « واراں الفصل لابن حزم » ج ٣ ص ٥٤ .
(٢) الأشعرى « المقالات » ج ٢ ص ٨٠ .

ونستطيع أن نستدل من كلام النظام - باستدلال منطقي - على كون الإنسان هو مصدر أفعاله - بشرط ألا تتجاوز حيزه ، وهو هيكله عقد النظام - وإن كان من الأفعال التي ذكرها النظام ما يعمد ظرف الإنسان وهيكله إلى غيره - وهي مع ذلك أفعال له - مثل كلام الإنسان والصدق والكذب ، فهذه أفعال تتصل بالغير . فالصدق ليس كذباً إلا بالنسبة لإنسان آخر ، وكذلك الصدق والكلام ، فالكلام هو كلام موجه إلى إنسان ما يخاطبه فاعل الكلام ، اللهم إلا إذا كان يقصد بالكلام الكلام النفسى . واستدلنا على فاعلية الإنسان لتلك الأفعال من كلام النظام نفسه ، فهو قد قال أنه لا فعل للإنسان إلا الحركة ثم قال إن الحركة هي الصيام والصلاة .. الخ من الأفعال التي ذكرناها عنده ، ثم قال أن سائر أفعاله حركات ، فينتج أن كل أفعال الإنسان - وهي حركاته - أفعال صادرة عنه وبقدرته وهذا الاستدلال وإن كان فيه دور منطقي فإنه وسيلة لاستنتاج الفاعلية الإنسانية من كلام النظام ، ليكون كلامه حجة عليه هو . ولما كنا يجب أن نشير إلى أن النظام وإن نسب سائر هذه الأفعال للإنسان فليس ذلك بالإختيار والإرادة بل « بطبع الحل » (١) ولكن إذا وجدنا أن هذه الأفعال لا تفارق ولا تتجاوز حيز الإنسان ، وكانت واقعة فيه ، كان محلها لها ، وبالتالي أصبح موجداً لتلك الأفعال بطبعه ، وكأن الإنسان — عند النظام — قد أصبح مثل سائر الأشياء الطبيعية ، فاعلاً بالطبع ، وعمقتضى الحتمية الذاتية . حقاً إنه لم يذكر ذلك صراحة ، ولكنه ذكره ضمناً في آرائه ، إذ أن تلك الآراء تحتمل ذلك الذى قررناه ، على أساس قوله أن كل

(٧) الفاضل عبد الجبار . « شرح الأصول الخمسة » ، ص ٣٨٧ الشهرستاني « الملل والنحل » تحقيق محمد سيد كيلاني ، ج ١ ص ٥٥ الباب الحادي ، القاهرة سنة ١٩٦١ .

ما جاوز عين حيز الانسان فليس فعلا له بل فعل لله بإيجاب الخلقة .

والنظام — في قول آخر له — قد سلب عن الإنسان بعض الأفعال التي يمكن أن يفعلها، وهذا الاستلاب منبني أساساً على أن ثمة أفعالا هي « أجسام لطيفة، ولا يجوز أن يفعل الإنسان الأجسام »^(١). ولكن إذا ما تساءلنا عن حقيقة تلك الأفعال — التي هي أجسام عنده — لوجدناها تشتمل على الألوان والروائح والطعوم والحرارات والبرودات والاصوات والآلام ... أي الأفعال التي لا سبيل للانسان إلى معرفها إلا بالحواس الخمس — ومن الملاحظ أن النظام وإن كان محققا في سلب بعض هذه الأفعال عن نطاق الفاعلية الانسانية ، فإنه كذلك غطىء في سلب البعض الآخر عنه . فالإنسان يفعل الاصوات والآلام — أو على الأقل يفعل أسبابها وبالتالي تتولد عن أسبابه التي أحدثها فتكون مستندة إليه في وجودها تبعاً لحصولها بأسباب صادرة عنه ، ولو لم يكن أوجدها لما تولدت .

وإذا كانت أفعال الإنسان تنسب له بوصفها حركات منه — كما حكى عن النظام — فتكون هذه الأفعال صادرة عن الروح . لأن الانسان هو الروح أو النفس عنده . والروح هي القادرة المستطاعة بنفسها — بينا البدن ميت بطبعه — فتكون هي محل القدرة وهي تفعل في ظرفها وهيكلها . وكل ما جاوز محل القدرة فهو فعل للطبيعة بإيجاب الخلقة كما ذكر النظام — وعلى ذلك يكون تولد الصوت وإحداث الصكة ، أو ارتفاع اليد في الضرب لإحداث الوهي الذي يتولد عنه الألم — كل هذه أفعالا للروح — ولكنها

(١) الأشمري « المقالات » ج ٢ ص ٨١ ، البغدادي « الفرق بين المرق » ص ١٢٠ / ١٢٢ .

أفعال تتجاوز محل القدرة فتسكون من فعل الطبيعة ، أو - والمعنى واحد - من فعل الله بإيجاب الخلقة على حد تعبير النظام .

وإذا كان النظام قد نفي عن الانسان إمكانية فعل الألوان والطعوم والأراييح والحرارات والبرودات .. الخ من هذه الأفعال التي يرى أنه لا يقدر على إحداثها ولا يستطيع التأثير في غيره بها ، فإننا نجد غير ذلك عند :

(هـ) بشر بن المعتز :

أما بشر - رئيس معتزلة بغداد - فقد غالى في القول بالتوليد إلى حد أن قال : « كل ما يحدث عند فعل من جهتنا فهو من فعلنا - حتى جمل اللون والطعم والإدراك والعلم وغيرها فعلاً لنا » (١) . وذلك إثبات للفاعلية الإنسانية وللتأثير الواقع بالقدرة الحادثة لانجد له مثيلاً عند غير بشر من المتكلمين . وإن هذه الآراء تعبر عن إسراف ومغالاة في إثبات الحرية والاختيار الانسانيين لدرجة تلو بالقدرة العادة - بما لها من محدودية وقصور - إلى درجة القدرة الشاملة القديمة .

لذلك كان بشر - تبعاً لهذه المغالاة - عرضة لهجوم شديد من الجميع . وإذا كان بشر قد جمل كل هذه الأفعال « فعلاً للانسان إذا كان سببه منه » (٢) . أى بحسب كونه محدثاً للأسباب التي تترتب عليها المسببات وهى

(١) الفاضل عبد الجبار : المجموع في المحيط بالكاتب ج ١ ص ٢٩٩ / ٤٠٠ ، الملل والنحل ج ١ ص ٦٤ ، الفرق بين الفرق ص ١٤٢ .
(٢) الاشعري : المذاهب ج ٢ ص ٨٠ ، ابن حزم : الفصل في الملل والنحل ج ٣ ص ٤ ، الطبعة الاولى القاهرة سنة ١٣١٧ هـ .

تلك الافعال الحادثة فإن أبا الهذيل* زعم أن الإنسان « قد يفعل في نفسه وفي غيره بسبب يحدثه في نفسه ، فأما الذة والألوان والطعوم والأراييج والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ، والجبن والشجاعة والجوع والشبع ، والإدراك والعلم الحادث في غيره عند فعله ، فذلك أجمع عنده فعل الله سبحانه » (١) . وآراء الملاف هذه مبنية على مسلمة عنده وهي أن الإنسان لا يفعل إلا ما يعرف كيفيته ، أما ما يخالف هذه القاعدة فلا مدخل لقدرة الإنسان فيه ، وذلك لأن القدرة والعلم متلازمان ، فلا يقدر الانسان على فعل ما إلا بعد أن يكون عالماً بكيفية إحداثه وإيجاده ، وعلى أساس هذه المعرفة يتمكن من ايجاد الأسباب اللازمة التي يتولد عنها الفعل ذاته .

ولقد عرض الأشعري لعدة آراء لبشر ، بعضها - إن لم يكن جميعها - ينطوى على تطرف كبير في نسبة الفاعلية والتأثير للإنسان الذي صدر عنه السبب ، ومن ذلك أنه زعم ، « أنه إذا ضرب الإنسان غيره فعلم بضربه ، فالعلم فعل الضارب ، وأنه قد يفعل في غيره العلم ، وإذا فتح بصر غيره بيده فأدرك ، فالإدراك - زعم - فعل فاتح البصر ، وكذلك إذا عمى الإنسان غيره ، فالعمى فعله في غيره » (٢) . وهذه كلها محالات شنيعة . إذ أن الإدراك لا يتوقف على عامل واحد وهو فتح البصر ، بل يتوقف على عوامل كثيرة - سنوردها فيما بعد - ومنها فتح الجفن ، ففتح الجفن شرط ولكنه ليس الشرط الوحيد ، وذلك لأنه مجرد عامل مساعد ، أو جزء علة . وكذلك الحال بالنسبة لعمى الغير بواسطة فعل من جهتنا ، كما أن علم الضارب بأنه مضروب لا يكون راجعاً إلى من فعل الضرب - وإن كان هذا دليلاً على كون

* راجع ما كتبه كارادى فو في دائرة المعارف الإسلامية ص ١٧ ، المجلد الاول

(١) نفس المصدر والصفحة .

(٢) اللغات ص ٧٩ ، المحيط بالكتاب ص ١٠٨ ، الملل والرجال ص ١٠٢

الإنسان يمكن أن يتعدى بأسباب من عنده إلى أفعال في غير حيزه - بل يكون العلم راجعاً إلى المضروب ذاته بوصفه علماً ، وإنما ما يرجع للضارب فهو فعل الضرب بوصفه سبباً للألم الذي أدى إلى أن يعلم المضروب كونه مضروباً .

ويذهب كارادى فو إلى أن بشراً قد أخذ بالتوليد في الأخلاق ، وأظهر أن الفاعل المتوسط قد يلطف الفعل ويقلل من تبعة الفاعل الأصلي ، ولكن هذا لا يتفق مع أقوال بشر التي تنسب الأعراض أفعالاً لنا .

والخطيأ يميل إلى القول - مدافعا عن بشر - أنه زعم « أن ما كان من الألوان يقع بسبب من قبله فهو فعله » ، فأما ما لا يقع بسبب من قبله فذلك لله ، ليس له فعل فيه ^(١) .

وما ذهب إليه الخطيأ هو ما ذهب إليه الأشعري ، بعد أن ذكر الأفعال التي أجاز بشر للإنسان أن يفعاها ، على أن جميع هذه الأفعال « .. فعلنا » حادث عن الأسباب الواقعة منا ^(٢) .

وعلى كل حال ، فإن بشراً مع أن له الفضل في القول بالتوليد والتوسع فيه إلا أنه كان مغالياً متطرفاً إلى حد ملحوظ في نظريته إلى فاعلية الإنسان وتأثيره ؛ والمسألة ليست مجرد تقرير لفاعلية الإنسان بقدر ما يكون ذلك التفريز قابلاً من الواقع ومتفقاً مع قدرة الإنسان الحقيقية .

(١) الانتصار لخطيأ ص ٦٣ ، القاهرة سنة ١٩٢٥ .

(٢) مقالات ص ٢٨٩ ، النيل والنحل ج ١ ص ٦٤ .

(و) صالح قبة :

أما صالح قبة فإن القاضى عبد الجبار يذكّر عنه أنه : « ذهب إلى أن الذى يوجد فى حيز الإنسان هو فعله دون ما تمداه ووجد فى حيز غيره » وجعل ما تمداه مما يفرد جل وعز به . « (١) ويبدو أن صالح قبة - شأنه شأن النظام - قد أقام التأثير والفاعلية الانسانيين تبعاً لحل الفعل . فما يوجد فى حيز الإنسان بعد من أفعاله . مثل الأكل وما يتولد عنه من الشبع والنظر وما يتولد عنه من العلم وكذلك التفكير . . الخ من الأفعال التى ينطبق عليها شرط عدم تجاوز الحل بالنسبة للذات الفاعلة لها أو لأسبابها أو ما يفارق هذا الحيز - أى ما يتولد فى محل آخر غير محل الفاعل مثل الإصطكاك الذى يتولد عنه الصوت . أو الوهى فى جسم الغير الذى يتولد عنه الألم - وإن كان يجوز أن يؤلم الإنسان نفسه - فهذه الأفعال جميعها لكونها مفارقة حيز الفاعل فهى تكون من فعل الله تعالى . والقاضى بعد صالح قبة - مع أنه من شيوخ الاعتزال - بقوله هذا مثل « المجبرة فى قولهم بالكسب » (٢) . وهو يقصد بقوله هذا أن كل ما عدا المعتزلة فهو جبرى . سواء كان قائلًا بالكسب مثل الأشاعرة وأهل السنة أو كان قائلًا بالجبر المحض مثل الجهمية - أتباع جهنم بن صفوان - والنجارية والضرارية .

ولقد أئزم صالح قبة عدة إلتزامات بناء على قوله السابق إذ يجوز على أساس ما ذكره (أن يعامع الحجز الثميل الجو الرقيق ألف عام فلا يخلق الله فيه هبوطاً وبخلق سكونا وجائز أن تجتمع النار والخطب أوقاتاً كثيرة .

ولا يخلق الله احتراقاً»^(١). وإن كانت هذه الحالات تجوز - كما حدث أن جامعت النار جسم سيدنا إبراهيم ولم يمت أو يحترق - فإن جوازها لا يكون إلا في حالات الإعجاز ، والخوارق التي تحترق المادة ، أى في النادر والشاذ ، وإلا لانعدمت طبائع الأشياء وصفاتها التي تميزها عن بعضها البعض ، واختلطت كل منها بالأخرى ، إذ ليس ذلك الجواز في اختراق القاعدة دليلاً على استمرار وجودها ، بحيث يمكن أن تصبح قاعدة عامة في العلوية والتأثير ، لأنها نادر ، والنادر والشاذ حكمهما حكماً جزئياً ، فلا يوجب على الكل .

وعلى ذلك يكون ثمة تطرف في قول صالح قبة بأن الإنسان لا يفعل إلا في نفسه فقط ، وأن ما يجاوزه فهو فعل الله ، إذ أن ثمة أفعالا تجاوز محل قدرتنا ومع ذلك لا يجوز أن يفعلها الباري لما تنطوى عليه من نقص كبير : إذ قد تنطوى على تحقيق غاية أو نزوع ، وهو يسمو على الحاجة والغاية ، كما أن النزوع يكون لما هو مادي وهو يسمو على المادية ، وقد يسكون من تلك الأفعال التي تتمتع في الخارج عن نطاق المحل الإنساني ، ما يقتضي اللامسة أو الجسمانية . ومن المعلوم أن صفاته كعلمه وحيته صورته محضة فهي صفات بالفعل - بالمعنى الأرسطي لهذه الكلمة - لصفات بالقوة ، إذ أن القوة مما تختص به المادة ، بينما الفعل مما تختص به الصور . وعلى ذلك فلا وجه لأن نقول مع صالح قبة ، ولا مع من يذهب إلى قوله ، من أن كل ما جاوز حيز الإنسان فهو فعل الله ، لأن هذا إن كان منعاً للشمول عن القدرة الإنسانية ، فإنه كذلك تخصيص وتضييق للقدرة الإلهية . وهناك ملاحظة عامة يمكننا أن نوردتها في شأن من عرضنا لهم ، تلك هي أننا نعلم أن هؤلاء جميعاً كانوا في الفترة ما بين النصف الأول من القرن الثاني والنصف الثاني من القرن الثالث ومن المعلوم أن هذه الفترة كانت

(١) مقالات الإسلاميين ج ٢ ص ٨٢ .

(م ٧ - الفرية المشهولة)

فترة انفتاح العلوم الأجنبية — خصوصاً اليونانية — على المسلمين وبلاد الشرق عامة . ولقد كان هناك تأثير من الفكر اليوناني في الفكر الإسلامي ، فشكل من المتكلمين أخذ من علوم اليونان ، ومنهم من تأثر تأثراً ملحوظاً — مثل القائلين بالطباع أو الذين وقفوا عند فاعلية الأشياء الطبيعية — ومنهم من تأثر ولكنه لم يقف عند فاعلية الأشياء فقط بل ضمن ذلك في الفاعلية الكلية الشاملة ، ونسب للانسان فاعلية بقدر ما نسب له من قدرة ... الخ مما رأيتاه

ويجب أن ننقبه دائماً إلى الفارق بين اليونان والمسلمين وهو أن اليونان لم يصلوا بمنطقهم وعقلهم إلى وجود إله قديم واحد ، حقاً وصلوا إلى وجود الصانع القديم ولكن إلى جانب المادة القديمة ، والمثل القديمة .. الخ من تلك الآراء . أما المسلمون فكانت آراؤهم كلها لا تغفل عن الفاعل الأول الواحد الذي لا شريك له في ملكه وملكه . ولذلك يجب علينا أن نتذكر دائماً هذا الفارق الاساسي بين نظرة كل من اليونان والمتكلمين المسلمين حتى نكون على حذر في حكمنا بالتأثر ، ولا نعمم ذلك تعميماً مطلقاً دون تأمل وتفكير ، ونكون مدققين في الحكم على المخالفين — من المعتزلة — لوجهة النظر العامة للمذهب كله .

أما الجبائيان ، فنترك الإشارة إلى عموم مذهبيهما في الأفعال — المتولد منها واللباسر — إلى حين عرضنا لآراء القاضي عبد الجبار ، في كتبه هو . ولئن كان جل اهتمامنا بالقاضي فليس ذلك إلا لثراء مادته ، وعرضه لآثار الآراء السابقة عرضاً دقيقاً — لم يسبق له مثيل — بشيء من التفصيل .

ونحن نرى أنه مما نملّيه دقة البحث ، أن نعرض عرضاً موجزاً لآراء

مخالفي المعتزلة — من المجبرة — في نطاق الفاعلية الإنسانية ، حتى نوضح أبعاد المشكلة من خلال جميع الآراء . ولنأخذ على سبيل المثال ، إجماعهم بن صفوان : رأس الجبرية ، ولنتناول جهما بشيء من الإقتضاب مع الإيضاح ما أمكن لنا ذلك . وسيكون اعتمادنا على ما ذكره القاضي عبد الجبار عنه ، فهو يذكر أن هناك مذاهبا معارضة لمذهب المعتزلة ، ولكن مذهب جهم هو وحده « المعقول من هذه المذاهب »^(١) . وكذلك فإنه يرى أن هذا المذهب ولو أنه معقول ، إلا أن فيه نقصاً كبيراً ، إذ أنه « يرفع كل ما تقرر في العقول من الأمر والنهي والحمد والدم وغيرها من الأحكام »^(٢) .

وذلك لأن الإنسان — بحسب جهم — إذا كان غير فاعل على الحقيقة ، وكان — على حد عبارته — كالريشة المعلقة التي يحركها الهواء كيفما اتفق ، وكانت إضافة الفاعلية والتأثير إلى الإنسان ليست إلا مجازاً ، كما نسب العلوين إلى الملون ، والإحراق إلى النار ، نقول إذا كان الإنسان هكذا عطلاً من كل فاعلية ، وعلوباً عنه أدنى تأثير ، ولا فعل له البتة ، بحسب ما تحمله أقوال جهم صراحة وضمناً ، فيكون الإنسان — على ذلك — ليس مشغولاً عن أفعال صدرت منه ، أو انفعَلَ بها ، أو فعلت فيه ، إن جاز هذا التعبير — دون قصد منه أو بغير داع ، دون صارف أو إرادة أو كراهية من جهة . وكان الإنسان مجرد نافذة تطل منها الأفعال دون اختيار أو معارضة أو انتقاء

(١) القاضي عبد الجبار : « المجموع في المحيط بالتكليف » ، ج ١ ص ٤٠٧ طبعة القاهرة .

(٢) القاضي عبد الجبار : « المجموع في المحيط بالتكليف » ، ج ١ ص ٤٠٨ طبعة القاهرة .

بالأخذ والتبذ. وإذا ما انتفت المسئولية ترتب على ذلك عبث الأمر والنهي وعدم جدواهما وكذلك بطل اللدخ والقدم ، والثواب والعقاب ، مع أن هذه جميعها نجدتها قائمة في الشرع بل وقوام الشرع بها ، وإبطالها أو عقمها - أي التكاليف - يؤدي إلى انهدام الشرع من أساسه. وذلك كله مترتب على القول بانتفاء الفاعلية الإنسانية والتأثير الإنساني ، ومعنى ذلك أن تزول الفوارق بين فاعل الخير وفاعل الشر ، ذلك أن كلا منهما ليس فاعلا على الحقيقة - لفعل الذي صدر عنه أو ظهر من جهة ، بل هو مجرد آلة جامدة تنفذ إرادة خارجة عنها دون معارضة ، دون رفض أو قبول ، فيكون أدنى من السادة التي علمنا أنها - عند أرسطو - ذات عليّة في القبول بالنسبة للتأثير الوارد عليها من الملة الفاعلة.

ويرتب كذلك على نقي الفاعلية عن الإنسان أنه - إلى جانب انتفاء الشرع وتكذيب القرآن - يؤدي كما يقول القاضي إلى أن « يرفع وجوب وقوع تصرفنا بحسب أحوالنا ودواعينا ، ويجب جواز خلاف ذلك » (١).

وكان مذهب جهم يرفع - كذلك - الفارق بين من يفعل عمدا وقصدا ، عن علم وروية وإرادة واختيار ، وبين من يفعل ساهيا دون علم بكمية الفعل ودون قصد واختيار ، وهو الذي تصدر أفعاله عنه تلقائيا وأوتوماتيكيا وهو أشبه بالجمادات في الأفعال الصادرة عنها ، كالنار في إحراقها ، فكلاهما وإن كان منطويا على إمكانية الفعل والتأثير فإنه فاقد للاختيار والهادي . وإلى جانب زوال الفارق بين العالم والساهي في أفعالهما - يزول الفارق بين

(١) القاضي عبد الجبار - المجموع في الخطب بالتكاليف - ج ١ ص ٤٤٤ هـ .
النامرة وفارن كذلك الفصل في الملل والنحل ج ٣ ص ٥٥ .

العالم والملجأ - الذى يفعل بقصد وإرادة وبداعى الملجأ - مع أن الفصل بين أحوال كل من العالم بفعله ، والساهى عنه ، والملجأ اليه ، فصل كبير على أساس وجود الدواعى والقصور والإرادة والقدرة والتمكن ، عند العالم بفعله دون الساهى والملجأ ، وأن وجدت فيهما القدرة على الفعل إلا أنهما لا يقصدان الفعل ، ولا تتوافر فيهما الدواعى والقصور ، إذ أن الداعى مع القدرة يشكلان حجر الأساس فى الفاعلية والتأثير الحقيقى ، ولا تنفع قدرة دون داع ، كما أن العكس يكون عقيماً .

كما أخرج جهم الإنسان من كونه فاعلاً لأفعاله على الحقيقة ، أخرجه كذلك من أن يكون « قادراً على الحقيقة » ، وجعل وصفه بذلك مفيداً لكونه حياً يصبح أن يريد ويسكرم^(١) . ذلك أن من يفعل عن قصد وعلم وإرادة فهو فاعل بقدرته ، إذ أن القدرة الحقيقية هى وسيلة الفعل الحقيقى ، ولكن إذا كان الإنسان ليس فاعلاً عند جهم فهو بالضرورة ليس قادراً ، إذ أن القدرة والفعل من المعانى المتضافرة - إذ أن قدرة بلا فعل ، تكون عقيمة ولا فائدة فى كونها قدرة ، إذ أنها ستكون قدرة معدومة الفاعلية فالقدرة لا تحقق كونها قدرة إلا بطريق الفعل والتأثير الحقيقى ، فهى دائماً قديرة على كذا ، وكذلك الحال بالنسبة لمتضافر الفعل مع القدرة ، فإن قولنا أن ذلك الفعل فعل زيد إنما يتضمن ضرورة أن هذا الفعل إما قد حصل بقدرة ما ، وإلا لجوزنا من الجهاد أن بفعل مع أنه معدوم القدرة ، وبالتالي لجوزنا من اللريض العاخر أن يفعل من الوجه الذى هو عاجز عنه ، أى من الجهة التى هو غير قادر فيها ، إذا كانت القدرة لا تؤثر فى الفعل . وعلى ذلك فإننا نرى أن جهما إذ قال سيكون الإنسان قادراً ، فليس لىكى سيكون فاعلاً حقيقياً ، بل لأن القول

(١) القاضى عبد الجبار : المجموع فى المحيط بالتشكيك ، ج ١ ص ٧٠٤ ط ١ القاهرة .

بالقدرة يتضمن ضرورة القول بالحياة ، فليس الفرق بين الخلق والجماد هو في القدرة ، ولذلك كانت القدرة التي رأى جهم نسبتها للإنسان ليست قدرة حقيقية بل بالقدرة التي يتناسب مع كونه حياً — بالمعنى الجسمي لهذه الكلمة — لأن الحياة على هذه الأقوال تكون مجازاً كذلك ، إذ أن حياة بلا فعل لا قيمة لها كجماد يتفعل بما يدور حوله دون تأثير من جهته . بل قد يكون للجماد بعض الصفات الذاتية ، التي يفقدها الخلق عند جهم ، فهو لذلك أقرب إلى أيت منه إلى الخلق أو الجماد .

ويمكن أن نستنتج قياساً منطقياً لمذهب جهم على هذا النحو .

كل قدر خفي فاعل خفي

لا إنسان فاعل خفي

ينتج أنه : لا إنسان قادر خفي

وهذا الاستدلال صحيح — من الناحية المنطقية — وكذلك فهو منتج لإنتاجاً صحيحاً ، ويعد قياساً من الشكل الثاني من ضرب *casus* ولكنه قائم على مسلمة خاطئة — أو أغلوطة — هي الحكم مقدماً بأن لا إنسان فاعل حقيقي ، مع أن هذا الحكم لا أساس له من الصحة ، خاصة إذا علمنا أن جهما قد أجاز وجود القدرة فيما للحياة ، فبإلزامه على ذلك أن يقع الفعل من الإنسان تبعا لتلك القدرة ، خاصة وأننا قد أثبتنا تضاد كل من الفعل والقدرة . وما بني على الخطأ فهو خطأ كذلك ، ويجب هدم أساسه ، وإذا انهدم الأساس انهدم كذلك كل ما ترتب عليه . وإذا قد وجدنا أن الأساس — أي لا إنسان فاعل على الحقيقة — خاطئ ، أمكن أن نرفع هذه القضية ، ونرفع ما ترتب عليها من أخطاء ، وهي سلب قدرة الإنسان ، وإذا أثبتت القدرة له ، ثبت له الفعل على الحقيقة ، وبذلك يبطل ما قاله جهم في هذا الصدد .

وإذا كان جهم قد جعل الأفعال الصادرة عن الإنسان تنسب له مجازاً ، وجعل نسبتها إليه كنسبة التلوين إلى اللون ، فإنه قد وضع تفرقة بين الأفعال والألوان ، وأقام هذه التفرقة على أساس النظر إلى أفعال الله تعالى ، فهو سبحانه يفعل أى فعل بإرادة ، فعند جهم : « إنما تنارق التصرفات المضافة إلى العباد الألوان وغيرها من حيث أنه تعالى يبتدىء اللون من دون أمر معه ، ويفعل الحركة مع الإرادة ، فيخلقهما جميعاً ^(١) » . فكان الأفعال - كما يرى جهم - يجب أن تسبقها إرادة ، على حين أن الأعراض مثل اللون فهي لا تحتاج إلى أمر - أو إرادة - بصاحبها ، إذ أنها تصدر على سبيل الابتداء ويبدو من ذلك أن جهماً كان يقول بفعل الطبايع ، أى أن من طبيعة هذا الشيء ومن صفاته المميزة أن يكون لونه هكذا ، فيصير متلوناً دون قدرة أو إرادة إلى التلوين .

ولقد أشار القاضى - كذلك - إلى أن جهماً قد زعم أن الله تعالى فيه جعل أفعال الإنسان هي تلك الظاهرة فيه لا الظاهر منه . وأبو - ونقول « الظاهرة فيه » لأنه لا تأثير من جهة في هذه الأفعال ، لأنها - كما يزعم جهم - « لا تتعلق بنا ، وإنما نحن كالظروف لها حتى أن ما خلق فينا كان ، وأين ما لم يخلق لم يكن ^(٢) » . وكامة الظرف هنا توضح السلبية والقابلية المحضة ، فالجسم - وهو ظرف الفعل أو محله - وهو الذى يظهر فيه الفعل ويتبدى ، لاعلية ولا تأثير من جهة في هذا الفعل ، فهو بمثابة القابل للشيء لا الفاعل له وهذا سبق لمذهب الإتفاقية عند الديسكارتمية الحديثة - التى سفشير اليها في نهاية البحث - مع ملاحظه أن اتفاقية جهم كانت اتفاقية متطرفة . وكأما

(١) « المحيط بالكيف » ج ١ ص ٥٠٧ ط . القاهرة .

(٢) القاضى عبد الجبار « شرح الأصول الخمسة » ص ٢٦٣ .

قد اراد جهنم أن يقول أن أجسامنا إن هي إلا مجال أو هي المناسبات التي تسمح بظهور الأفعال فينا ، متميزة ومتمومة - وهذه الأفعال الظاهرة فينا قد جعلها جهنم « علامة للثواب » ، وجعل بعضها علامة للعقاب ، وحتى أجاز أن يجعل العلامة الدالة على الثواب الكفر ، والعلامة الدالة على العقاب الإيمان ، وحتى يجوز أن يحمل العلامة في ذلك الأمراض والمصائب والآلام والألوان^(١) ، ويتبدى من هذا النص ماسبة أشارتنا إليه حين ذكرنا أن نفى فاعلية الإنسان يؤدي إلى نفى الثواب والعقاب ، وهذا النص وإن بين وجه اهتمام جهنم بالثواب والعقاب فإنه قد كشف كذلك عن أنه اهتمام متناقض ، إذ أنه أجاز أن يثاب الكافر على كفره ، ويعاقب المؤمن على إيمانه ، وذلك مبهى عنده على أساس مذهبه العام في الفعل ، وهذا المذهب يتضمن أن المؤمن ليس مؤمناً بإرادة له أو بقصد ، فإيمانه ليس فعلاً له ، وكذلك الحال بالنسبة للكافر ، فهو ليس كافراً بقصد وقدرته وإرادته ، فيمكن كفره ليس فعلاً له كذلك . ويترب على ذلك كله أن يعاقب المحسن ويذم ، وأن يثاب المسيء . ويمدح .

وإن هذه الأفكار الاقرب - إن لم تكن هدماً - للشرائع وقيدها ، واحتكاًراً للقانون الإلهي ، وحتى القانون التشريعي الهامى الذى يجده فى كل الأحوال والا ما كن يعاقب المسيء أو يذم ، ويشيب المعسن أو يمدحه .

ويمكن - إن جاز ما قاله جهنم - أن يعاقب الإنسان على لونه وطوله وقبح منظره إذا كان هناك عقاب على فعل قبيح صدر منه ، لأن نسبة كل هذه الأشياء إليه على حد سواء ، من حيث انتفاء القصد والقدرة والإرادة وبالتالي انتفاء التأثير من جبهته .

(١) القاضي عبد الجبار • المجموع فى المخطوط بالشيخ • ج ١ ص ٤٠٨ ط • القاهرة ،

ويجدر بنا قبل أن ننقل إلى عرض آراء القائلين بالكسب في الفاعلية الإنسانية - بحسب ما يتصل من هذه الآراء بمشكلة التوليد - نقول قبل ذلك يجب أن نشير بإيجاز إلى: ضرار بن عمرو بوصفه جبريا ، وإن لم يكن جبريا خالصا ، فهو على الأقل قد عارض المعتزلة في مذهبهم في الأفعال الإنسانية المتولدة منها والمباشرة .

وينظر ضرار إلى الأفعال الصادرة عنا على « أنها متعلقة بنا ومحتاجة إلينا ولكن جهة الحاجة إنما هو الكسب ^(١) » .

وواضح أن وجه الخلاف بين ضرار والمعتزلة قائم في كونه لم يعترف بالفاعلية المطلقة للقدرة الإنسانية - والإطلاق هنا بمعنى الاستقلال في التأثير فيما يتصل بالأفعال المختصة بها ، لا الإطلاق بمعنى اللاتهامية أو التعدي إلى أفعال لا تستطعها كاللوت والحياة وإحداث الجواهر - ويكون انتساب التأثير والفاعلية للإنسان عند ضرار من حيث أنه اكتسبها ، لا من حيث كونه محدثا للفعل ومستقلا في التأثير والإيجاد . وواضح من أقول ضرار أنه قد قال بالكسب الذي قال به الأشاعرة .

وانتدذهب الشهرستاني إلى أن ضرار بن عمرو - وحفصا الفرد قد قال : « أن أفعال العباد مخلوقة للبارئ تعالى حقيقة ، والعبد مكسبها حقيقة » ^(٢) ويترب على قولهم بجواز نسبة الفعل حقيقة إلى العبد والرب - في كون هذا خالفا وذاك مكتسبا - تجويز أن يقع فعل واحد بين فاعلين ، أو مقدور بين قادرين ، وذلك هو المشهور عن أصحاب الكسب إذ أن كلا الفاعلين - عندهم - ليس فاعلا باستقلال . ولهذا المسألة أهمية كبيرة في تحديد الفاعل

(١) شرح الأصول الخمسة ، ص ٢٦٣ .

(٢) الشهرستاني ، الملل والنحل ٥ ج ١ ص ٩١ .

الحقيقي وراء الفعل المتولد أو المباشر حتى يتسنى لنا أن نتخذ موقفا من الفاعلية الإنسانية وأن نحدد نطاقها ومجالها، كما نستكشف حريته في أفعاله، حتى نتتمكن على أساس تأكيد هذه الحرية — من تحديد المسؤولية الواقعة عليه، إذ أنه في إثبات كون الفعل لا يجتمع عليه أكثر من فاعل — بشرط إستقلالة في الفاعلية، يمكننا أن نقطع باستقلال الإنسان وتمكنه في أن يخرج ويظهر ويولد وحده — الأفعال* الصادرة من جهته بحسب قدرته وعلمه وإرادته وحده.

ولقد ذكر الأشعري في مقالاته رأيا لضرار وحفص الفرد — بوصفهما من الضرارية — في التوليد، وهما قد أجازا صدور الفعل المتولد عن الفاعلين « فما يمكنهم الإمتناع عنه متى أرادوا فهو فعلهم، وما سوى ذلك مما لا يقدرُونَ على الإمتناع عنه متى أرادوا فليس بفعلهم، ولا واجب بسبب هو فعلهم»^(١). فكان شرط نسبة الفعل للمتولد إلى الإنسان عندهم أن يمكن للإنسان أن ينفك عنه إذا أراد ذلك وأن يمتنع من توليده كيفما أراد ومتى قصد، ولكن ما لا يتبع هذه القاعدة وهي إمكان الإمتناع بحسب القدرة والارادة فليس بفعل الإنسان. وهذا الشرط الذي وضعاه — أي ضرار وحفص — وإن كان شرطا أساسيا في نسبة الأفعال إلى الإنسان، إلا أنه لا يتوفر إلا في الأفعال المباشرة التي لم تفارق حيز القدرة حتى يمكن منعها، كما أنه يتوفر في الأفعال المتولدة التي يمكن منعها من التوليد بعد أن صدر سببها، بأن يكون بين صدور السبب

(*) للاستزادة في هذا البحث راجع: الفرق بين الفرق ص ١٥٢/١٦٢، شفاء الغليل لابن القيم الجوزية ص ٥٤/٥٠، محصل افكار المتقدمين لرازي ص ١٢٩، معالم أصول الدين ص ٤٣، للوالف ص ٢١٩، نهاية الأقدام ص ٨٣/٧٩، المباحث الشرفية ج ١ ص ٤٦٨، إذ يرى الرازي أن الملول الواحد يستحيل استناده إلى علل كثيرة والمجموع بالغيب، ج ١ ص ٣٦٥/٣٥٨.

(١) مقالات الاسمين ج ٢ ص ٨٣، وقارن الفصل في المال والتعل ج ٣ ص ٥٤.

عن الفاعل وبين تولد المسبب عن السبب وقت كافي للمنع ، بالإضافة إلى أن تكون القدرة معتمدة من المنع. أما الأفعال المتولدة المتراخية التي لا يمكن منعها بعد صدور سببها فإن هذا الشرط لا ينطبق عليها. فيكون تطبيق ذلك الشرط وهو إمكان المنع متى أردنا ذلك - تطبيقاً جزئياً وليس كلياً ، إذ أنه لا يشمل على جميع المتولدات ولأن كان يوضح مدى إتمام ضرار وحقق الفرد بالأفعال المتولدة ومدى تأثير القدرة في نسبة الفاعلية والتأثير الانساني ، وخاصة بالنسبة لأفعاله التي تتولد عن أسباب قد حصت من جهته هو على سبيل الاستقلال مع ملاحظة أن ضرار قد رأى أن ما يتجاوز حيز الإنسان من أفعاله في غيره فهو كسب له ، خلق الله عز وجل (١) .

(١) نفس المصدرين السابقين ، نفس الصنعتان .

الفصل الثاني

١ - التوليد عند الأشاعرة

لما كان موضوع بحثنا هو التوليد عند متكلمي الإسلام وليس عند المعتزلة قطعاً ، فلا بد لنا من الإشارة إلى غير المعتزلة من المتكلمين ، وهم الأشاعرة ، الذين يسمون « أصحاب الكسب » ، كما يسمى المعتزلة « أصحاب العدل والتوحيد » . وذلك لأن المشكلة إنما تؤخذ من أصحابها ومن خصومها ، من مؤيديها ومن معارضيها على السواء . ونحن سنعرض لمسألة التوليد عند الأشاعرة ، بوصفهم معارضين لها ، أو يقولون بالفاعلية من زاوية لا تؤكد حرية الإنسان بنفس القدر الذي ندمي إلى إبرازه كهدف رئيسي من بحثنا هذا . وسنحاول - قدر الجهد والوقت - أن نعرض آراءهم بشيء من التحليل ، مع محاولة الرد ما أمكننا ذلك ، ومع التعليل وإيراد الدليل إن أمكن .

والكسب - أو الفعل المكتسب للانسان - كما يعرفه أصحابه هو : « ما حله - أي الانسان - مع القدرة عليه »^(١) ، أعني أنه الفعل الذي يحل الفاعل بشرط أن يكون قادراً عليه ، ويعمل القاضى قولهم ، مع القدرة ، بأن ثمة أفعالا تحل في الفاعل ومع ذلك فهو لا يقدر على فعلها مثل لوثة وطول جسمه وقسمات وجهه ، ولذلك فلا يمكن القول أن هذه الأشياء كسب للفاعل مع أنها تحل فيه ، ولذلك يخرج بقولهم « مع القدرة عليه » الأفعال التي توجد

(١) انظر القم للاشمري ص ٥٥ وفارن المجموع في المحيط بالكسب ، ج ١ ص

فى الإنسان ، وتمحل فيه مع عدم القدرة عليها . وأن إضافة القدرة ، تحتم أن
نضيف أمرا آخر إليه ، هذا الأمر ليس هو الطول ولا العرض ولا اللون ،
لأن هذه الصفات ليس لها تعلق بالفعل ، وهذا الأمر الذى يحقق الفعل إنما هو
القدرة الحادثة عند الانسان .

وكان يمكن الأشاعرة أن يقولوا أن الكسب هو ما حل الفاعل مع
القدرة ، ولكن لما كانت القدرة مثل غيرها من الأعراض ، لذلك وجب
ضرورة إضافة كلمة « عليه » أى على نفس الفعل . أما ورود عبارة « ما حله »
فإنه غير دقيق ، لأن الفعل لا يحل الفاعل ، بحيث يكون الفاعل بمثابة مكان
والفعل يتمكن فيه ، والتمكن والمكان أجسام ، وهذا إن جاز على المكان
فلا يعجز في كل نوع من الممكن . هذا إلى أن إضافة عبارة « ما حله » إنما تلغى
أو تستبعد الأفعال التى تتجاوز محل قدرة الإنسان ، أى التى تتولد فى الغير
أو تكون مباشرة ولكنها تفصل بالغير ، فمثل هذه الأفعال مستبعدة من
تعريف الكسب ، فلا ندرى موصفا لها عندهم ، هل يحدثها الانسان ؟ أو
يحدثها الله جميعا ولا دخل للعبد فيها لا كسبا ولا إحداثا ؟

ولعلنا نستطيع أن نلزم أصحاب الكسب - من آرائهم - أنهم يستثبتون
هذه القدرة ، وأن إثبات وجودها دليل على أن الانسان قادر ، وأنه إن قدر
فيعجز أن لا يقدر ، وهذا دليل كذلك على كونه فاعلا لتصرفاته ، ومؤثرا
فى أفعاله ^(١) .

ولكن قد تنشأ مشكلة مؤداها كيف نفهم الفعلية بالقدرة التى يتأخر العلم
بها عن العلم بالفعل ؟ . ويمكننا تفسير ذلك إذا جعلنا علاقة كلا من القدرة
والفعلية قائمة على سبيل التضاد المنطقي ، الذى يحيل فيه كل من الطرفين إلى الآخر

(١) راجع الجمع الأشعرى ص ٥٥ .

والقدرة والفاعلية أمران يتطلب كل منهما الآخر ويفترضه ، كما يتضمنه ضرورة ، ويحيل إليه . فكما لا يوجد ابن بدون أب ، فلا يوجد فعل بلا قدرة ، وكما لا يوجد أب بلا ابن ، لا توجد قدرة دون مقدور وهو الفعل . وحتى لو كانت قدرة كامنة دون فعل متحقق فإن عندها إمكانية الفعل متى تشاء وبحكم تخصيص الإرادة .

وهكذا فإن العلم بإحدى الصفتين — القدرة والفاعلية — يحيل إلى العلم بالصفة الأخرى ، لأننا (لو قدرنا صحة العلم بالقدرة من دون العلم بكونه فاعلا لكان على طرائقهم لا يستقيم إثبات القدرة ، لأنه إذا كان تعالى هو الذى يحدث هذا الفعل بجميع أحكامه وأوصافه ، فواجه الحاجة إلى القدرة ^(١) . فبالنسبة لأصحاب السكسب يسكون الله هو الذى يفعل الفعل بكل أحواله وكيانياته ، ثم يوجد فى الإنسان . وحتى فهم يذهبون إلى إنكار كون الإنسان مكتسبا للتعولادات ، إذ أنها عندهم مما يستقل تعالى بإحداثه كالأفعال المخترعة ^(٢) . وهم بذلك يتكرون القدرة الانسانية ، بمعنى الإحداث والإيجاد والتأثير بما يتفق مع محدودية تلك القدرة .

ويمكن أن نأخذ على السكسية إضافة كلمة « عليه » إلى قولهم مع القدرة لأن معنى هذه الكلمة إفادة التأثير والفاعلية ، وهنا نائلهم ، ما هذا التأثير ، أنجملونه قدرة على إحداث الفعل ، وإن كان القائلين بالسكسب قد رجعوا هنا إلى المعنى المفهوم وهو القدرة على إحداث الفعل ، وإن كانوا يقصدون أن التأثير راجع إلى السكسب ، فقد رجع المعرفة إلى التعريف وأصبح جزءا منه ، إذ قسر الشئ بنفسه ، أى بما يساويه فى الجملة ، وهذا من التعريفات الفاسدة

(١) المجموع فى المحيط - ٢ ص ٤٣٠

(٢) البانلانى : (التمهيد) مكاريى ص ٢٩٦ — بيروت ١٩٥٧ م

منطقيًا . ولا يفيد في ذلك قولهم أن الكسب هو ما وقع باختيار الإنسان في محل القدرة عليه ، لأن هذا التعريف يستبعد الفعل المتولد - عندهم - مع أن ممة متولدات لا تفارق محل القدرة ، مثل الشبع في تولده عن الأكل ، أو الارتواء الذي يتولد عن الشرب . فهذه الأفعال إلى جانب أفعال متولدة أخرى ، كلها متولدات لا تفارق محل القدرة . وعلى ذلك يعد إيراد تعريف الكسب بأنه ما وقع باختياره الإنسان في محل القدرة لاستبعاد المتولدات ، يعد خطأ لأنه قائم على اعتقاد خاطئ . كما بينا في مثال الشبع والارتواء ، أو في النظر الذي يتولد عنه علم في محل القدرة - فيكون تعريفهم خطأ لأنه قائم على خطأ كذلك .

واستعمال الأشاعرة للفظ « الاختيار » يعد استعمالاً عبثاً ، لأنه منعدم الوجود في سائر الأفعال التي يرجعونها للإنسان كسبا . إذ أن الإنسان السامى عندهم - مكتسب لأفعاله ، مع أنه غير مختار لها . وحتى فإن الاختيار نفسه كسب عندهم ، ومع ذلك فلا يقع باختيار آخر وإلا لوقع الاختيار باختيار فيتسلسل الأمر .

وعلى ذلك فلا يمكن إثبات القدرة للإنسان عند الأشاعرة ، مادام الفعل واقعاً بالكسب ، ومادام لا يوجد اختيار في مذهبهم ، بمعناه الشائع^(١) ، أعنى

(*) يدكر التناهي أن الاختيار قد يعنى على القدرة . . ويقابله الإعجاب . . وصحة الفعل وأثره . . وعند المتكلمين فالقادر والقادر . . هو الذى إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل . . وقد يفسران بالقى إن شاء فعل وإن شاء ترك . . والواقع بالارادة والاختيار ما يصح وجوده وعدمه بالنظر إلى ذات الفاعل . . كشف اصطلاحات الفنون ج ١ ص ١٩٠ ط ٠ كاسكا سنة ١٨٦٢ .

أما أبو حيان التوحيدي فقد ذهب إلى أن الاختيار هو :

« انفعال من الخير . . فالفعل الإنسانى يتماهى به من هذا الوجه ، وهو ما صدر عن فكر منه واجابة رأى فيه ، ليقع معه ما هو خير له ، ومعلوم أن الإنسان لا يفكر ولا يحيل رأيه في الشيء الممتع وإنما . . في الشيء الممكن . »

إيجاد المكافات أو الاختيار بينها، ثم اتخاذ القرار بتنفيذ الفعل الذى وقع الاختيار عليه بواسطة القدرة وترك الفعل الآخر الذى نبذته الإرادة الإنسانية.

ولذلك فإن قولهم (عليه) وإن كان يبين التأثير الواقع من القدرة على الفعل، فقد « يجوز فى حركة المفرد والمرتعش أن تكون كسبالة لوجودها ومعها الاختيار »^(١)، لأنه على مذهب أصحاب الكسب يجوز للإنسان أن يختار لونه وطوله كما يختار وجود الفعل، لأن كليهما خاضع للكسب وهو جهة واحدة بالنسبة لسائر الأفعال، وعلى ذلك يمكن عكس الوضع، فيمكن للحركة أن تؤثر فى القدرة بدلا من أن تؤثر القدرة فى الحركة، مادامت القدرة منعدمة التأثير والفاعلية، وذلك غير معقول ولا مقبول، لأن ثمة فرقا بين المرتعش باضطراب والمتحرك باختيار، بين من يحرك يديه وبين من ينبض قلبه، وهذه الفروق على أساس وجود القدرة فى هذا دون ذلك، كما أنه ليس من المعقول أن تكون نسبة الفعل للإنسان كنسبة اللون إليه، لأن الإنسان لا يختار لونه ولا طوله ولا عرضه، بل هو نشأ على حاله هذا. فكان تلك الصفات بمثابة المواقف النهائية — إن جاز التعبير — المفروضة عليه فرضا، ولا يستطيع عنها حلولا ولا فككا، بينما يستطيع أن يأكل وأن لا يأكل، أن يتكلم وأن لا يتكلم، أن يفتح بصره ويصبر، أو أن يفتح بصره ولا يصبر، أولا يفتح على الإطلاق، أن يمشى وأن لا يمشى... الخ. من

راجع: أبو حيان التوحيدي - و. كويه: « الهواء والشوامل » أحمد أمين ص ٢٢٣/٢٢٢ القاهرة سنة ١٩٥١ م. والتعريف السابق يبين العملية العقلية والتعدد النفسى الذى يسبق الفعل، فإن وقع كان عن روية واختيار، ولم يمكن عن جهور واشتهاء واضطرار. وعنه أن « هذه الجهة التى تحمى الإنسان من جهات العمل المتعلقة بالفكر، وأخالة الرأى المسمى بالاختيار هى ثمرة العقل ونتيجته، ولولا هذه الجهة لما كان لوجود العقل فائدة بل يصير وجوده عبثا ولقوا « الهواء » ص ٢٢٦ -

(١) تحبب بالتكليف ج ١ ص ١٢٠ ط ٠ بيروت - راجع الامم ص ٥٦ -

(م ٨ - الحربة المشولة)

هذه الأفعال التي يتضح فيها تدخل القدرة الإنسانية تدخلا تاما على سبيل الاستقلال والتفرد في الإيجاد والتأثير في التوليد والمباشرة ، أما المرتعش فلا يستطيع أن يختار حركته وأن يرفضها ، مع أنها كسب له وباختيار عند الأشاعرة ، فمجبيا من استخدام كلمة الإختيار في مجال لا يبدو فيه أدنى اختيار ، ورفضها من مجال يقبى فيه الإختيار .

فالقول بالكسب ينفي العلوية والتأثير بين القدرة والمقدورة ، هذا إذا صرفنا النظر عن أنهم يرفضون وجود القدرة رفضا تاما بالمعنى المصطلح عليه بين المعتزلة ومن اتفق معهم . ولا يحل هذا الأشكال ما يقولونه عن الكسب بأنه « ما يقارن القدرة في الحدوث في محلها » ^(١) لأن هذا الاقتران ليس دليلا على الكسب ولا على القدرة ، لأنه لا يمتنع مع وجود القدرة أن يوجد اللون والطول والحركات الضرورية ، فهنا قد تحقق الاقتران بين القدرة والأفعال الاضطرارية . ومع ذلك فنحن لا نتردد في الحكم بأن الحركة الإختيارية مقدورة ، بينما اللون والطول والحركة الاضطرارية فليست مقدورة .

ولكن أصحاب الكسب قد يقولون أنهم إنما أطلقوا على ما يقترن بالقدرة أنه كسب لأنهم وجدوا تفرقه بين أفعال لا تصاحبها قدرة ، وأخرى لا بد من اقترانها بالقدرة ، ولكن القاضى رد عليهم بقوله أن « هذه التفرقة وأن عقلت فليس يقتضى أن يكون للقدرة تأثير ويكون لنا في فعلها تأثير ولها بنا تعلق » ^(٢) . ومن البديهي أن القدرة هي التي تؤثر في إحداث أفعالنا ، والدكس لا يكون صحيحا ، أما مسألة التعلق فليست ضرورية لأن ثمة أفعالا

(٢، ١) المجموع والمحيط بانسكليف ج ١ ص ٤٣١ ط بيروت — تارن شرح عيون المانل ص ٣٠١ .

تؤثر بها القدرة على العمل لا على الضرورية لأن أفعالا لا تؤثر فيها القدرة ومع ذلك لا تتعلق بها أو تقارن بها ، وذلك كالتولدات التي تتراخي عن أسبابها وتنفرد محل القدرة فهي تنسب اليها أفعالا وتأثيرا ، وتعد من تصرفاتنا إذ قد وقعت تبعا لسبب مقصود من جهتنا وإن فارق محل قدرتنا ، فالمفارقة أو الاقتران بين القدرة والمقدور لا محل لها في هذا الصنف من التولدات إلى جانب الأفعال المباشرة التي تتجاوز محل القدرة .

ويجب أن نشير إلى أن السكسب — عند الأشاعرة — مرادف للجبر ، إذ أنه لا يجوز أن يحدث الله تعالى فعلا ويحدث له قدرة إلا وكان الفعل كسبا لا محالة ، فلا يمكن الانفكاك عنه ، وبهذا قد صار حكم الفاعل في حكم المحمول الملجأ إلى هذا الفعل فيسقط ذمه ومدحه ويجرى مجرى المولى من شائع وإنما كان يبقى للاختيار موضع لو كان من حدوث القدرة يجوز أن يكتسب ويجوز أن لا يكتسب ذلك لأن جهة السكسب لا يصح انفكاكها من جهة الحدوث . لأنه إذا كان الفعل كسبا سابقا لإحداثه وسابقا للقدرة التي تحدثه كان الفاعل في هذه الحالة يعد مضطرا إلى فعله ، وما دام مضطرا فلا قيمة للمدح والذم ، لأن الاختيار منفي في هذه الحالة . ومع الإختيار والإرادة يكون المدح والذم والثواب والعقاب ، فكما أننا لا نستطيع أن نعاقد من ألقى من مكان مرتفع دون قصد منه ولا إرادة — بأنه قد حاول الإختصار ، لأنه لم يلق بنفسه مختارا بل ألقى به من هذا المكان ، فلم يمكنه أن يمنع نفسه من الهبوط . لأنه مضطر إليه ، بينما المنتحر — الحقيقي — هو الذي يلقى بنفسه ، ولذلك فهو مسئول مسؤولية قانونية إذا لم يتم موته . لأننا نفترض مقدما قدرته واختياره للنزول أو الهدم ، وبناء عليه يكون الحكم بمسئوليته ^(١) .

(١) أبو حنيفة والشافعية وسكوبه : الحوامل والشوامل : نفس : أحاديث ، السيد

أما المكتسب فهو الجبر على فعله ، لأنه لا يجوز لمن اكتسب أن لا يكتسب ،
لأنه مسلوب الاختيار الذي يعطيه الحرية في الفعل أو في الترك .

ولفرضنا أنه يمكن الإنفكاك عن فعل إلى فعل آخر بالكسب ، فإن
هذا يفترض مقدما أن نعلم أن الله تعالى يحدث عند فعلنا فعلا آخر لامحالة ،
لأن وجوب حصوله يخرج من أن يتعلق بنا أو أن يكون جهة للمدح والذم
وأن قولنا (لامحالة ووجوب) ليدل على وقوع الفعل دون اختيار من
الإنسان ، ودون قدرة بل ودون فاعل - وكأنه على سبيل الطبع - اللهم إلا
إذا كان هذا الفاعل هو الله الذي يوجد ويحدث هذه الأفعال
في الإنسان .

وحتى لو صح انفكاك الكسب من جهة الحدوث لبطل مذهب القائلين
بالكسب ، ذلك لأنه إذا كانت جهة الحدوث أقوى من جهة الكسب
لترتب على ذلك أنه « لو كان أحدا يستحق الذم على الكسب للزم منه
في القديم تعالى ، أو إن لم يجب فيه وقد أحدثه ، وهذه الجهة أقوى من الجهة
التي تعلقت بنا ، أن يستحق الذم وكذلك في الواحد منا » (١) ومسألة قوة جهة
الحدوث عن الكسب من البديهييات ، فمن يعقل الفعل ويحدثه يكون أقدر
من يكتسب هذا الفعل وينسب إليه بدون قدرة واختيار ، وإذا كان المكتسب
يذم ويعاقب على أفعاله لكان من الأولى أن يذم المحدث ويعاقب لأنه أقدر
منه ، وكلما كان الفرد أقدر على الفعل كلما كان أحق بالعقاب والذم لأنه
يستطيع أن يفعل وأن لا يفعل .

وعند القائلين بالكسب لا يحدث للفعل على وجه الحقيقة إلا الله ، لذلك يجب
الزما على مذهبهم أن يعاقب الله تعالى على أفعاله لأنه محدثها ، فيجب عليه

(١) انجم مع في المحبط بالكيف ج ١ ص ٤١٥ ط ١ الدائرة .

« المدح والثواب أو الذم والعقاب ، ومع أن هذه كلها معايير إنسانية لا تخضع لها الفعل الإلهي على الإطلاق ، لأن أفعاله لا تخضع للتحسين والتفويض لأشهما حكمان يصدران عن سلطة أعلى إلى سلطة أقل ، والله هو السلطة الأعلى فلا يجب أن تخضع أفعاله لأحكامنا النسبية ، الذاتية ، والتي تنبئ على المسؤولية فحسب مع أنه تعالى ليس مسئولاً عما يفعل .

ويجب أن ننبه إلى أن معظم كتب الكلام إذا كانت قد جمعت بين القائلين بالكسب والجهمية في التسمية بالجهرة نظراً لمخالفتهم للمعتزلة ، فإنها من جهة أخرى قد فرقّت في داخل المجهرة بين الكسبية والجهمية من حيث بداية ونهاية مذهب كل منهما في الفعل الإنساني .

فالقائلون بالكسب قد نظروا إلى نتيجة الفعل من حيث وقوعه إذا كان مفيداً أو ضاراً ، خيراً أو شراً ، ذلك لأن « الذي يستفاد من هذه اللفظة - أي الكسب - هو وقوع الفعل على وجه يجلب فيه نفع ، أو يدفع به ضرراً » (١) . أما المجهرة فقد نظروا إلى مقدمات الفعل من حيث أن فاعله هو الله بينما الإنسان إن هو إلا قالب تنصب فيه أفعال الإله ، وتشكل بحسب إرادته - إن جاز هذا التعبير - فعلى حين أغفل القائلون بالكسب مبدأ الفعل من حيث التأثير العميق ، وجعلوا خالقه هو الله ، أغفل المجهرة كذلك نتيجة الفعل ، فلا ثواب ولا عقاب - كما رأينا عند جهم - وإن وجدا فقد يحل هذا محل ذلك ، والعكس يمكن أن يكون صحيحاً - وعلى كل حال فإن مذهب الكسب وإن تفرع فإنهم يذهبون إلى أنهم « يوافقون جهما في أن هذا التصرف يحمده الله بجميع أو صافه » (٢) وهذا - من الكسبية والمجهرة

(١) انطب بالتركيب ج ١ ص ٢٨ ط . بيروت .

(٢) نفس المصدر ج ١ ص ٢٩ ط . بيروت ، قارن القسم ص ٦٤ .

بعد تمننا وتمعنا في نفى الفاعلية والتأثير الإنسانى والطبيعى للأشياء بعضها في بعض ، كما أنه إلغاء لما نلاحظه من عليّة وارتباط سببى بين الأشياء .

وهذا النوع من التفكير ليس إلا نموذجاً ساذجاً — وإن كان دينياً — في إرجاع الأشياء والأحداث إلى فاعلها الحقيقى ومؤثرها وموجدها ، وليس هذا إلا هروباً من المساواة التى وضعها الله فى أعناقنا ، تلك الأمانة التى اشقت منها الأرض والجبال والسموات وأبين أن يحملنها وحملها الإنسان ، وكأنهم من جهة أرادوا أن يحافظوا على التوحيد الضالين بأن لا يشركوا مع الإله أحداً فى صفات الفعل والتأثير — مع أن هذا كان لا يضير بأن يكون لكل من الإنسان والإله فاعليته وتأثيره بحسبه وبحسب قدرته ، وبحسب خصوصيته ومحدوديته ، وبحسب كليته وشموله وعموميته ، ومن جهة أخرى خالفوا الشرع لأنهم بنى الفاعلية الحقيقية عن الإنسان كأنما قد نفوا التكليف وجعلوها عبثاً ، وأن أرادوا أن يشبهوها ويحافظوا على وجودها كان التكليف مع عدم القدرة ظلاً والعبث والظلم محالاً لأن على الله ، فيكون الصحيح هو ما ذهب إليه المعتزلة .

٢ - أسس رفض الفاعلية الإنسانية عند الكسبية

وإذا تساءلنا عما أدى بأصحاب الكسب إلى رفض هذه الفاعلية الإنسانية لوجدنا أنهم كانوا مستندين إلى أدلة وحجج تبدو لهم منطقية ، وهي ليست كذلك ، لأنها أغاليط ، ولذلك كان من السهل دحضها بحجج منطقية سليمة من المعتزلة ، ذلك أدى إلى هدم آراء الكسبية في الأفعال المتولدة - بوصفها آراء هدامة بالنسبة للشرع - على الأقل - إذا تركنا جانباً فاعلية الإنسان وحرية إرادته وأحقيقته بإثباتها وتدعيمها له .

(١) ومن المغالطات التي استند عليها أصحاب الكسب في نفي الفاعلية الإنسانية قولهم « أن الفعلية مفتقرة إلى العلم بتفاصيل ما يفعله الفاعل » (١) فلكي يكون الفاعل فاعلاً حقيقياً ، محدثاً لأفعاله فلا بد من علمه بتفاصيل ما يفعله ولكي هذا المبدأ مرفوض لأن صحته غير مطردة دائماً إذ أنه لا ينطبق على الفاعل والساهي والغافل . فكل منهم يفعل مع إلتفاء علمه بتفاصيل ما يفعل « فالساهي عندهم يكتسب وليس هناك اختيار » (٢) - ومع ذلك فقد جعل المتولد واقعا منهم من دون علمهم به . وثمة أفعال لا يستلزم وقوعها أن يكون الفاعل عالماً بتفاصيل فعله ، ذلك « أن الإيجاد لا يستلزم العلم ، فإن الفاعل قد يصدر عنه الفعل بمجرد الطبع كالإحراق الصادر عن النار من غير علم ، فلا يلزم من نفي العلم نفي الإيجاد ، ونعم إن الإيجاد مع القصد يستلزم العلم لكن العلم الإجمالي كاف فيه وهو الحاصل في الحركات الجزئية من المبدأ إلى المنتهى » (٣)

(١) المحيط بالتكليف ج ١ ص ٣٣ ط بيروت .

(٢) المحيط بالتكليف ج ١ ص ٣٠ ط القاهرة .

(٣) جمال الدين بن انطوس الحلبي « كتب المراءى شرح تجريد الاعتقاد » طبعة الشيخ

علي الحائري ص ١٧١ ، ببائ سنة ١٣١٠ هـ

أى أنه إذا صح الفعل على سبيل التوليد دون علم الفاعل ، فبالأحرى يصح الفعل وهو عالم على وجه الجملة ، ولا ضرورة للعلم بالتفاصيل ، فالمشى والأكل وتحريك الأعضاء ، كل هذه الأفعال لا نستطيع أن نفكر نسبة فاعلية الإنسان فيها وتأثيره ، مع أن الإنسان لا يعلم كيفية المتى أو تفاصيله أو تفاصيل الأكل والمضغ .. الخ . إذ أن هذه الأفعال تخرج عن عداد الأفعال المترتبة المحكمة ، وتصبح فيها بعد آلية صرفه مثال التحرك في أية جهة أو الإشارة أو الإرادة ، فهذه الأفعال « يكفى فيها كون القادر قادراً »^(١) . وهي تدخل بكثرة الران — منذ الصغر — في عداد العادات ، فلا يصح أن نلزم الذى يمشى أن يكون عالماً بتفاصيل الخطوة وكيفيةها كيما نحكم بأنه هو الذى يفعل المشى ، وكذلك الحال بالنسبة للأكل والمضغ ونحوه ، فإن الإنسان الجاهل لا يفكر في كيفية المضغ ولا المضغ ، ولا يجب أن نلزمه بمعرفة عملية التماثل بين الأكل والجسم حتى نسند له فعل الأكل أو الشبع ، لأن هذه العمليات ذاتها لا يفكر فيها العالم أثناء تأديتها ، ومع ذلك فلا نمتنع من إسناد تلك الأفعال إلى الجاهل والعالم على السواء فلا نستطيع — على ذلك — أن نقول أنهما يكتبان الأكل .

(ب) أما التمسك بالقدرة على التكرار كأساس لإثبات الفاعلية ، فهذا تمسك لا محل له ، فالكتابة مثلاً بوصفها فعلاً يصدر عن الكاتب فلا يلزم من كونه فاعلاً لها أن يكون عالماً بتفاصيل الحروف ، لأنه حين يكتب لا يدقق في كل حرف حرف ، فلماذا يمتنع عليه أن يكرر في الوقت الثانی نفس ما كتبه في الوقت الأول بحيث إذا طبقنا هذا على ذاك لم نجد فرقاً بينهما . وإن كان لا يمتنع أن يوجد من يستطيع أن يحاكي ويمثل خط الغير على

(١) المحيط بالتكليف ج ١ ص ١٣٣ ط . بيروت .

سبيل الزور مثلا ، وقد وجد . . . أنك أناس يطابقون بين ما يكتبون كما حكى القاضي عن بعض أصحابه « إنه كان يكتب المصاحف على حد يصعب تمييز بعضها من بعض ، فكان صاحب يقول : يصلح أن يبطل شبهة المجبرة بذلك^(١) » . ولا وجه للقياس بين أفعالنا وأفعال الله عز وجل ، لأنه كما أن ثمة فرقا بين القادر لنفسه والقادر بقدره ، فثمة فرق بين العالم لنفسه الذي يعلم كل معلوم مفصلا ، وبين العالم بعلم محدود مهما اتسع نطاقه فلن يصل إلى حد التفصيل . وعلى ذلك فلا يكون الدليل الأوحد على كونها فاعلين لأفعالنا أن نتمكن من تكرارها بنفس الكيفية وأن نفعلها بتفصيلاتها الجزئية ، لأن هذه القاعدة قد تكون من المستحيلات ، والمحالات لا يمكن أن تدخل في عداد الممكنات ، إذ قد تتغير أحوالنا التي صاحبت الفعل في الوقت الأول ، وعلى أساس هذا التغير يوجد اختلاف بين الفعل في المرة الثانية والمرة الأولى ، فيكون النقص ليس في كوننا غير قادرين على أن نفعل أفعالا متماثلة ، بل في أن أحوالنا قد تغيرت ، وتغير الأحوال الداخلية خاصة - من الأفعال التي يضطر إليها الإنسان وهي ليست من المختارة حتى يمكن أن يبدلها كيفما شاء^(٢) .

(ج) ومن الشروط التي تمسكوا بها - أي أصحاب السكسب - كما يستند الفعل إلى فاعله حقيقة ، أن يستطيع الفاعل التصرف في طبيعة الفعل ، أي أن يغير من هذه الطبيعة ، فإذا كان هو محدث الضرب فلا بد أن يحدث لذة تولد عن الضرب بدلا من الألم ، وأن يجعل اللذبة مؤلما . وهم إذ يطلبون ذلك ، فهم يطلبون المستحيلات ، والمسألة ليست مسألة تعجيز مطلق

(١) المحيط بالكفايات ج ١ ص ٤٣٣ ط . بيروت

(٢) شرح عبرن المسائل ص ١٢٠٣

للإنسان ، فإما أن يحدث كل شيء ، وإما أن لا يكون معدثا لشيء البتة ؟
لأننا إذا طبقنا عبارة (الكل أو اللاشيء) هنا في مجال الفاعلية الإنسانية لارتفعنا
بالإنسان إلى مستوى الألوهية الحقه ولشاركه في الخلق — لأن من يقدر على
تغيير طبائع وصفات الأشياء المميزة لها هو الخالد وحده ، وحتى فهو سبحانه
لا يرضى لسنته تبدلا ولا تحويلا — وكذلك إذا طبقنا هذه القاعدة
لأنه نحن بالإنسان إلى حضيض الجمادات والبهائم كما ترى الجبرية .

ذلك أننا إذا حللنا قول الكسبية لوجدناه يتطلب من قدرة الإنسان
أن تمنع النار من الإحراق مع توافر جميع شروط الإحراق — من زوال
الموانع ، واستعداد الجسم للاحتراق ، وحدوث الالتقاء بين النار والجسم ،
رأن تكون النار مضرمة ، بحيث تتمكن من إحداث فعلها .. الخ . من هذه
الشروط — وكذلك أن يجعل الارتواء يقول عن أكل التراب ، والشبع
يقول عن الضرب مثلا ، لأن الضرب مؤلم والشبع لذة ، والمقروض ، بحسب
قولهم ، أن يتولد من المؤلم لذة . وهكذا نجد أنه يترتب على هذه المغالطة
انقلاب الأشياء بأن يحل كل منها محل الآخر ، وعلى هذه الحالة نستطيع أن
نسكتفي في النهاية بشيء واحد يمكن أن نشكاه بحسب حاجتنا حينئذ .

وكل هذا بعيد عن المعقول ، لأن الكسبية تلزم القائلين بقدرة الإنسان
على إحداث أفعاله والتصرف فيها ، أن يكون شبيها بالإله بل وإلها بالفعل .
فكما يصح من الله أي فعل ولو كان مخالفا للطبيعة ومخترقا للمادة ، يجب أن
يصح أيضا من الإنسان ، فكل منها محدث لفعله . وهم حين طلبوا أن
يصير الفعل المؤلم ملذالم يأخذوا في اعتبارهم أن الفعل يكون مؤلما أو ملذما
تبعاً لمقارنة الشهوة أو النفار لا تبعاً لجنس الفعل ذاته . والشهوة أو النفار هما
من خلق الله ، لذلك فهو وحده الذي يتمكن من تغيير طبيعة ما خلق — وهو

حينئذ يكون متصرفاً في ملكه وملكه ، ولا ضير في هذا ولا ظلم — « بأن يجعل ما يؤلم تارة ، ملذاً أخرى ، ولم يصح مثله في الواحد منا ، وهذا لا يدل على أنه لا يجوز أن يكون معدتنا لتصرفه ، وفي القديم — جل وعز — إنما تجعل قدرته على إحداث الشهوة والنفار فقط ، لا أن تجعل المؤلم ملذاً ، والملذ مؤلماً (١) » . ذلك أن من المستحيل أن يوجد إنسان عاقل وصحيح الجوارح ، وتكون الموانع بينه وبين الفعل زائلة ، وأن يكون ملتزماً بالضرب مع إدراكه له ونفاره عنه ، وكذلك فإنه لا يصح أن يتألم مع إدراكه واشتياؤه لفعل الأكل أو الإرتواء . بل يقتضى حينئذ أن يصاحب الألم النفار ، وأن تصاحب اللذة الشهوة . وذلك هو ما حدث بالبسمة لسيدنا إبراهيم ، فالنار تحرق الخشب والخطب الذي كان يوضع فيها بدليل اشتعالها وإلا لما كانت ناراً ، بينما كان سيدنا إبراهيم ملتزماً بها ، أو على الأقل لم يتألم منها ، لأنها كانت باردة بل لأن شهوته كانت مصاحبة لحالته . وحتى فلو أن النار قد تغيرت طبيعتها فيجب أن نذكر أن الذي فعل التفسير هو الله تعالى الذي لا يشاركه إنسان في أفعاله . وليس يقتضى كون الإله قادراً على التفسير وإحداث المعجزات أن يكون الإنسان كذلك ! لأن القدرة الشاملة ، والعلم الشامل ، والإرادة الشاملة ، وكل صفاته التي تؤدي إلى الفاعلية الشاملة هي صفات خاصة به من غير شمولها ، أما من حيث القدسية فقد نجدها عند الإنسان ، ولسكنها تكون فيه بحسب قدرة الحدود فلا تكون صفاته من قدرة وعلم وإرادة .. الخ . مشتملة إلا على أشياء بسيطة معدودة كحدوديتها ، لأن الجزئي لا يتطابق مع الكل ، بل الكل

(١) انجموع في المحيط بالذكاء . ج ١ ص ٤١٤ ط . القاهرة .

يشتمله ويحتويه ، لذلك فقدرة الإنسان وصفاته الجزئية يجب ألا نطلب إحاطتها لسائر الأفعال والأعمال .

وينبغي أن نشير — من باب الأمانة العلمية — إلى أن نعمة فقرة وجدناها مناقضة لوجهة نظرنا السابقة . وهذه الفقرة يذكر فيها القاضي قياساً ، لكنه غير منطقي ، إذ يقول : « فلو أراد تعالى أن لا يجعله ملتبساً مع ما قلناه أو يجعله متألماً مع ما وصفناه لما صح ذلك ، قلن كان هذا دلالة على أن العبد ليس بمحدث فيجوزن مثله في القديم تعالى » ^(١) ، والقاضي إذ أشار إلى ذلك فقد قاس قدرتين إحداها محدودة والأخرى شاملة ، فواجه لقياس هذه بتلك لأن من شرط تعميم الحكم أن تتفق الحكومات في سائر الظروف والأحوال ، فالقاضي قد أوجد بقياسه هذا تعديداً لقدرة الإلهية وأنها تقف أمام بعض الأفعال ، وهو إنما قد ذكر ذلك متخذاً من فعل الإنسان معياراً للفعل الإلهي . حقاً إننا لم نجد — في دائرة الأفعال التي نفعلها — أن الضرب يولد لذة أو يولد شبعاً ، وكذلك فلم نجد أكلاً — مع صلاحيته للطعام — يولد ألماً ، ولكن هذا إنما يرجع لطبيعة الأشياء وصفاتها القائمة بها ، وليس ذلك

(*) يفرق السكندى بين الفعل والعمل - فيقيم الفعل أولاً لأن فاعله :

(أ) فعل ابتدأى وهو له وحده

(ب) فعل آخر هو مجرد تأثير وهو لا كائنات بعضها في البعض الآخر ، والفعل بالمرئى الثانى يرتقى آخر الأمر إلى الفعل المبدع ، وكان سائر الأفعال الإنسانية متولدة - عند السكندى - عن الأفعال الإلهية أو من الفعل الابتدأى الأول . والعمل هو نبات الأثر في المنفعل بعد ادراك المؤثر ، بانفعاله عن الانفعال - كالنقش والبناء - وجميع المصنوعات هي أثره

راجع : السكندى : رسائل السكندى الفلسفية ، تحقيق د . أبو ريده ، رسالة الأفعال الخى ص ١٨٠/١٨٤ ، القاهرة سنة ١٩٥٠ وكذلك نصوص فلسفه هريية لابي ريده ص ٦٤ .

(١) المذهب بالنسكاه ج ١ ص ١٣١ ط . بيروت ، ص ١١٤ من ط . القاهرة عم فترق في التنبيه .

لقصور في قدرة الله بحيث تنف عند حد تلك الصفات ، إلا أننا نرى أن القدرة الإلهية يمكن أن تجعل للأول ملذام مع وجود النفار ، أو اللذ مؤلما مع وجود الإشتاء ، ولكن ذلك لا يقيس إلا بتغيير الجسم القابل ، وطبائع الأشياء لا يصعب على الخالق تغييرها ، إذ أن التبديل والتغيير أهون عليه من الخلق من العدم — وإن كان بالنسبة لقدرته اللامحدودة لا يوجد صعب أو سهل — ولكن الحكمة الإلهية ، والنظام الثابت الذي وضعه الله للأشياء لا يقتضي أن يغير من طبائع هذه الأشياء وصفاتها فهو يقدر على هذا التغيير ولكنه لا يقبله ولا يتغيره ولا يريد به وهو سبحانه القائل : (« لا تبديل لخلق الله . » سورة الروم ، آية ٣٠ ، « فلن تجد لسنة الله تبديلا ولن تجد لسنة الله تحويلا . » من فاطر ، آية ٤٣) وفي مواضع أخرى كثيرة .

كذلك فإننا نستطيع أن نقول أنه قد توجد — فيما وراء نطاق معرفتنا وعلمنا المحدود بالأشياء — أفعال تحدث طبيعياً في ذاتها ، ولكنها بالنسبة لمحدوديتنا تكون مستحيلة ، ذلك لأن معرفة الإنسان قاصرة ، واستقراءه للأشياء والأفعال غير تام ، بل هو استقراء جزئي ناقص فيكون التعميم غير صحيح . ولذلك فإن الحكم بكون العبد غير قادر على إحداث التغيير لا يقتضي أن ينسحب على قدرة القادر الشاملة ، بل هو فعل الله مانراه محالاً لم يكن هذا الإعجزنا ومحدودية قدرتنا .

حقاً إن هذه النظرة من القاضى ومعه بعض المعتزلة إلى أفعال الله ، نظرة فلسفية طبيعية وهي واضحة في سائر هذا البحث ، وسنجد لها في أعلى صورها حين نقوم بتطبيقها على أفعال الله ، متولدة كانت أو مباشرة ، في قسم خاص سنورده فيما بعد إن شاء الله . ولكننا نرى أنه ليس من المحال على من ينطق الجهاد ويخلق من المني الذي هو ماء إنساناً حياً متكاملًا نقول

ليس من المحال عليه تعالى أن يـلـ المولم لهذا ، وبالعكس وهذه الاستعالة
إذا وجدت — تكون بالنسبة لبني الانسان بوصفهم محدودى القدرة .

وعلى ذلك تبطل حجة السكسية فى إبطال الفاعلية الإنسانية لمعجزها عن
التغيير ، لأنه كما رأينا وجدنا أن أقوالهم تؤدي إلى جمل « الإيمان كفرا ،
والحسن قبيحاً ، . . والحركة سكوناً »^(١) الخ . . من هذه الأحوال ، وإذا
كان هذا هو الشرط فى كون الإنسان محدثاً ومختاراً لتصرفاته ، لصعب
تحقيق هذا الشرط ، إذ يؤدي إلى انقلاب الأشياء واختلاطها مما يؤدي إلى
اختلال النظام الأعلى والحكمة الربانية فى تقسيم الموجودات والأفعال إلى أن
لكل منها خصائص معينة . وفرق بين أن نجعل المتحرك ساكناً أو العكس
بشرط صلاحية الجسم ذاته لذلك الجعل ، أى أن يكون فى الجسم استعداد
لقبول هذا التغيير ، وبين أن نطلب ذلك فى جسم ليس فيه استعداد وقابلية
لهذا التغيير ، إذ أن التغيير ليس إلا إمكانية واستعداداً وقبولاً لما سيوجد .
فلأصبح أن نطلب من الحجر الذى هو ساكن بطبيعته أن يتحرك دون مماسة
أو دفع من جهة ، وهذا ما سنبينه فى القسم الخاص بتوليد الاعتماد للأ كوان .

ومما كان الأمر فإن التمسك بالمحالات كأساس للاستدلال على
التأثير الإنسانى الصحيح ، ضرب من الجهل ، لأن سبيل هؤلاء سبيل من
يضع طعاماً مسموماً أمام جائع ويضربه ليأكل منه ، ثم يضربه إذا قرب
من الأكل ، ويتوعدة أن يقتله إذا لم يأكل ، فكل هذه معوقات وموانع
تمنع من الفعل — الذى هو الأكل — فسواء أأكل فهو مقتول بالسهم ، أم
لم يأكل فهو مقتول بالضرب . فمثل هذا الانسان لا يكون قادراً لا فى
أكله إذا أكل ، لأنه ما جأ على الأكل بالجوع والضرب ، كما أنه ليس قادراً

(١) نحيط بالتكليف ج ١ ص ٢٧ ط . بيروت — راجع عبرن المائل ص ٢٠٣

على الإمتناع عن الأكل لنفس الأسباب وهي الإلجاء بالجوع والضرب، فكما
لا نستطيع أن نتخذ من هذا المثال دليلا على عدم قدرة الإنسان على الفعل .
فلا يمكننا أن نتخذ من عدم إمكان تغيير طبائع الأشياء دليلا على عدم
هألميتنا وتأثيرنا في أفعالنا ووقوعها بقصر فائنا لأن عدم القدرة على الحالات
لا تنسحب على الممكنات ، أما العكس فهو الصحيح منطقيا .

ونستطيع على كل حال - أن نلزم القائلين بالكسب من صميم مذهبهم
وذلك بما رواه القاضي عن أبي على الجبائي حين قال لهم « لو كنا مسكتين
لصح أن نجعل الكفر إيمانا . والإيمان كفرا بالكسب » .^(١) وذلك إذا
كان لابد من هذا الشرط - وهو التغيير - في الإحداث . فإذا بطل
ذلك في الكسب بطل كذلك في الإحداث . وقد تبين بطلانه فيما سبق
لكونه اتخاذا من المستحيلات قواعد .

وبذلك يبطل الكسب ويثبت الإحداث بالمعنى الذى أوردناه وهو
التأثير والفعل بحسب قدرة إنسانية وإرادة واعية وبحسب قصد وعلم إنسانين
ذاتيين .

وإذا كان ما أوردناه يعتبر عرضا غير مباشر للمتولدات عند الأشاعة
فيمكننا - إلى جانب ذلك - أن نورد رأيهم مباشرة في المتولدات .

(١) المحيط بالتكليف ج ١ ص ٤٣٨ ط . بيروت .

(*) للافاضة في حجج - أو شبه - السكسية لابطال الفاعلية الانسانية والتأثير
الانسانى على وجه الحقيقة يمكن الرجوع الى المحيط بالتكليف ج ١ ص ٤٣٢ / ٤٣٨ ،
وكذلك فإن شرح الأصول الخمسة ص ٣٦٤ / ٣٨٤ ، بالإضافة إلى الانصاف للابلاغى ص
١٠ ، ١٢٨ / ١٣٦ .

ويمكن الرجوع الى لم الاشمري للتأكد من صحة مذهبهم . وذلك فى كتاب : أبو
الحسن الأشعري : الهمم فى الرد على أهل الزيغ والدع « تحقيقى مكارنى ص ٢٥ / ٦٤
بيروت سنة ١٩٥٢ .

ويعتدل ذلك فيما ذهب إليه إمام الحرمين — الجوينى .

يذهب الجوينى إلى أن المتولدات ، وهى عند الأشاعرة تفارق محل القدرة ، لا يقدر الإنسان عليها ، ولا يكتسبها ، بل جنمها مما يستقل الله تعالى بالقدرة عليه ، دون إقدار العبد عليها ، وكأنها مثل الأفعال الإبداعية التى لا يشارك فيها الإله . وقد بنى الجوينى هذه الفكرة على القول بأن « القدرة الحادثة لا تتعلق إلا بقائم محلها ، وما يقع مبايناً لمحل القدرة فلا يكون مقدوراً بها ، بل يقع فعلاً للبارى تعالى من غير اقتدار العبد عليه »^(١) وكان رمية السهم بوصفها تفارق محل القدرة تعد فعلاً لله لا للإنسان ، وفعل الإنسان لا يعتدى اكتساب حركة اليد فى الرمية فقط . والجوينى يملل لإبطال التولد بأنه يؤدى إلى أن يستقل المسبب فى حصوله بإيجاب السبب له دون حاجة إلى تأثير القدرة أو القادر . أى تلك التى تتراخى كثيراً عن أسبابها . فإنه لا يصح بالنسبة للمتولدات التى تقارن أسبابها وتحتاج لمباشرة السبب أسباباته مع وجود القادر . ولذلك فلا وجه للقول بأن « المسبب لو كان مقدوراً لتصور وقوعه دون توسط السبب ، والدليل عليه أنه لما وقع مقدوراً للبارى تعالى ، إذا لم يقسب العبد إليه ، فإنه يقع مقدوراً له تعالى من غير افتقار إلى توسط سبب »^(٢) . وهذا الذى ذهب إليه الجوينى إن صح نقداً فى النسبة لماسئراه من جواز حصول المتولدات من جهة الله تعالى ، ولا يصح بالنسبة لمتولدات الإنسان ، وقولنا بعدم الصحة هذا قائم على أساس مذهب المعتزلة ، لأن الإبطال يصح من وجهة نظر الكسبية . تبعاً لمبدأهم العام . بأن الإنسان لا يقدر حقيقة ، بل يكتسب

(١) الجوينى : الإرشاد ، ص ٢٢٠ تحقيق د . محمد يوسف موسى - القاهرة ١٩٥٠

(٢) الجوينى : الإرشاد ، ص ٢٣١ وراجع كذلك ص ٢٣٢ / ٢٣٤ . وقارن مذهب إليه البناقلان — وهو لا يخرج عن الدل وجدناه عند الجوينى — وذلك ص ٢٩٦ / ٣٠٢ التمهيد ، والواقف ص ٣٨٤ : ٣٨٨ .

الفصل الثالث

المتولدات عند القاضي

عرضنا لمشكلة الفاعلية الإنسانية ، ونطاق التأثير الإنساني ، عند بعض المعتزلة ، وعند معارضيتهم من الجبرية والقائلين بالسكسب . وعلينا بعد ذلك أن نعرض — مع قدر من المناقشة والتحليل — لهذه المشكلة عند القاضي عبد الجبار ، وسيكون ذلك بتفضيل أكثر مما سبق ، لأن هذه المشكلة التي قد فلسفها المعتزلة فلسفه طبيعية ، نجدها واضحة ، ونجد الكلام فيها غزيراً في مؤلفات القاضي المخطوط عنها والنشور . وسفلاحظ من خلال هذا العرض لآرائه أنه تناول آراء الجبائيين — أبي علي وأبي هاشم — اللذان قد أرجأنا الكلام فيهما إلى هذه السطور . كما سفلاحظ كذلك أنه انفرد — دون معظم مؤلفي كتب الكلام — بالنقد لآراء سابقيه ، والاعتراض عليها ، وليس هذا النقد والاعتراض على أساس هدمي بل كان يقدم لنا الحلول التي يراها صحيحة ، وبسوق الأدلة — بشيء من المنطق غير يسير — على صحة اعتراضاته ، وعلى صدق آرائه .

وعلى ذلك فنحن سنخرج بقائمة مزدوجة من اهتمامنا بتلك المشكلة — أي مشكلة الفعل المتولد — عند القاضي : الفائدة الأولى جمع الآراء التي قيلت في هذا الصدد ، ثم تنفيذها بالحجة والدليل ، وبعد القاضي حجة في ذلك بوصفه من متأخري المعتزلة ، بحيث أمكن أن يجمع أكبر قدر من الآراء لأكثر عدد من المتكلمين الذين سبقوه وعاصروه . والفائدة الثانية هي أننا (م ٩ — الحرية)

سنحصل على رأيه في المشكلة بحيث يتكون عندنا بناء فكري متكامل ومتطور لها . والفكر ليس إلا سلسلة متصلة الحلقات ولا نستطيع أن نغزل أحداها عن سابقتها أو لاحقتها ، بل أن تناولنا إحداها على سبيل التخصيص فيجب أن تكون دراستنا مبنية على فهم السابق في ضوء اللاحق والعكس صحيح ثم الربط بين هذا وذاك على سبيل المقارنة على الأقل .

والقاضي قد بدأ - بحسب نظرنا إلى تلك البداية - بأن يفسر الخلاف الذي حدث بين المتكلمين بصدد مشكلة الفعل الإنساني : متى يمكن أن يكون هذا فعلة ؟ ومتى لا يمكن ذلك ؟ وعلى أى أساس ننسب له الفاعلية ؟ وذلك التفسير للخلاف قائم على الفعل والترك ، بمعنى أن الفعل ينسب إلى من يتمكن من إيجاده أو تركه بحسب قدرته وإرادته ، وبحسب قرب الفعل أو بعده عن الفاعل ، أى هل حدث تبعاً لسبب متوسط بين الفاعل والفعل ؟ - وهذا هو المتولد من الأفعال - لم أنه حدث دون تلك الواسطة أو هذا السبب ؟ وبذلك يكون حدث مباشرة ، أى مباشرة الفاعل لفعله . وعلى ذلك « يصلح أن يجعل الفعل فعلاً لالعبد أو لغيره على وجه يصح أن يفعله ويصح أن لا يفعله من دون واسطة »^(١) . والمقصود بذلك هو الفعل المباشر إذ هو الذى يستطيع الإنسان أن يفعله وأن يتركه دون واسطة بين السبب والموجب أما قصور القدرة الإنسانية عن إحداث بعض الأفعال وعن ترك البعض الآخر ، أو عدم استطاعة الإنسان أن يفعل الفعل المضاد لفعله الذى صدر عنه ، فإن هذه الوجوه هى التى توضح مدى القدرة والاختيار الانسانيين ، وبذلك تتعدد فاعليته - سواء بالنسبة للأفعال المتولدة أو المباشرة - من

(٢٤٦) المحيط بالذات ككليف ج ١ ص ٣٨١ ط . القاهرة : راجع المقي ٩ ص ٢١٤ وهذا الجزء ٣ والفرد بالتولدات عامة دون سائر أجزاء المقي .

حيث أن « ما ليس يجوز أن يفعله بدلا من أن يفعله ، أو لا يجوز أن يتركه أو يفعل ضده في حاله ، فليس يفعله » ^(١) . وواضح أن صحة القابلية والتأثير في نسبتها للإنسان — تنحصر في هذه الجهات الثلاث : إمكان ترك ما يمكن فعله ، وفعل ما يمكن فعله ، وفعل الضد . وقولنا إمكان الترك ، أو إمكان الفعل ، فذلك لبيان قبول الفعل واستعداده لكي يفعله الإنسان أو يتركه ، وهذه الحالة لا تفسر إلا بالنسبة للأفعال الممكنة ، أما الواجبة فهي إما أن تكون واجبة الفعل دائما ، أو واجبة الترك دائما ، وتلك هي المستحيلة .

فالوجوب والاستحالة يمثل كلا منهما أحد طرفي الفعل ، أما الإمكان فيمثل الوسط بمعنى الجمع بين الفعل والترك .

والقاضي يذكر لنا أن من المتكلمين من نظر إلى الإرادة نظرة طبائعية بمعنى أن الإرادة توجب المراد ضرورة ، وذلك إذا توافر (وجود الإرادة وزوال العوارض) ^(٢) والقائل بذلك — وقد يكون النظام أو الجاحظ — إنما أخرج المرادات عن كونها أفعالا للإنسان . فيكون فعل الإنسان هو الإرادة نفسها أو الأسباب التي لا تعتمد محل قدرته إلى محل آخر ، وينبني على ذلك أن يكون الفعل المباشر وحده — عند هذا القائل — هو الذي يقع من فاعل ، بينما المتولد فلا فاعل له ، إذ هو على حد عبارة الطبائعيين حدث لا يحدث له على الحقيقة والاختيار ، بل فاعلها هو الصفات الطبيعية للأشياء والحوادث .

ومسألة وجوب وقوع المراد عند حدوث الإرادة من المسائل التي دار حولها البحث وكثرت فيها الآراء . ويمكن أن نستعين هنا برأي الباقلاني

تتميز رد على القائلين بتقديم العالم تبعاً لتقديم الإرادة الإلهية في وجود الإرادة
بفتضى ضرورة وجود الزاد ، وإذا وجد المراد في وقت الإرادة وكانت
الإرادة قديمة وجب أن يكون المراد قديماً مثلها ، فيكون العالم بوصفه خراداً
لإرادة قديمة قديماً هو الآخر ، إذ أنها بمثابة العلة الموجبة لمعلولها ، لذلك
في تلازمان في الوجود والعدم . واقد كان رد الباقلاني على ذلك — والذي
نستعيره في مسألتنا هذه — يتضمن قوله : ما الذي يمنع أن توجد الإرادة
الالهية أولاً ، ثم يحدث المراد بعد ذلك ؟ لأنها على قولنا إرادة يكون
الفعل على التراخي ، ولأنها ليست علة لوجود المراد ^(١) وذلك التراخي
ليس إلا الوقوع في الوقت الثاني أو الثالث من حدوث الإرادة والفعل
الذي هذا حالة هو الفعل المتولد الذي يتراخي عن سببه ، فلا يمنع أن يكون
الفعل المتولد واقعا بارادة الفاعل ، ومع ذلك لا يقع ولا يتحقق فعلاً إلا في
وقت متأخر — إلى حد قد يكون قليلاً أو كثيراً — عن تلك الإرادة .
وكذلك الحال بالنسبة للقول — عند البعض الآخر من المتكلمين — بأن
السبب يقتضى أو يوجب وقوع السبب ضرورة ، وهؤلاء قد أرادوا بذلك
أن يخرجوا الفعل المتولد عن كونه حادثاً بسبب ، ولقد بنوا ذلك على أساس
تأخر الفعل المتولد وتراخيه عن سببه الأصلي ودخول واسطة فيما بين الفاعل
والفعل المتولد ، وهذه الواسطة تخرجه — في نظرهم — عن أن يكون
حاصلاً بالسبب الأول ، أعنى الفاعل الذي فعل سبب الفعل المتولد ، ولذلك
أخرجوه عن كونه واقعا ومتعلقا بالفاعل ولكن هذا الإشكال الذي أقاموه ،
وعلى أساسه أقاموا اعتقاداتهم الزائف بين السبب والمسبب ينهيه القاضي بما
يذكره من . « أن السبب لا يمنع حصوله ثم لا يحصل المسبب بأن يعرض

(١) الباقلاني : التهديد ، تحقيق د . أبو ريده ، ص ٥٣ .

عارض فيمنع من التولد (١) ويتضح ذلك النع بالمرض في بيان التولد
والمباشر، إذ أن الفرق بينهما ليس إلا في وجود وقت أو أكثر بين وقوع
السبب وحصول السبب في الفعل المتولد، أما المباشر فممكن ذكرنا قد
سمى كذلك لأنه يحدث بمباشرة السبب لسببه، أي الداعل لقوله في آن
حدوثه.

وكما نعلم فإن التولد والمباشر كلاهما مراد للإرادة، لذلك فالقاضي يذكر
أنه ليس هناك ما يبرر وجود الفرق بين الإرادة والمراد، بأن يتعلق المراد
بالطبع، وتعلق الإرادة باختيار الفاعل، فإما أن يملقا جميعا بالطبع أو يضافا
إلى الفاعل (٢) ذاك لأنهم في قولهم أن الإرادة فعل متعلق باختيار الفاعل
وأن المتولدات تحدث بالطبع، قد جزأوا ما لا يمكن تجزيته، لأن التولد
ليس إلا فعلا يحدث بإرادة فاعل، أعنى هو مراد الفاعل، وكأننا نورد فعلا
كلمة التولد ووضعنا محلها كلمة المراد في الجملة القائلة: - التولد يحدث طبعاً،
لأصبحت لدينا هذه الجملة: المراد يحدث طبعاً. وكما ذكرنا، فالمراد إذاً يكون
مراداً لإرادة ولما كان من أقوالهم أن الإرادة تتعلق باختيار الفاعل، أمكن
أن نجد فيما سبق - حدوداً متناقضة منطقياً، إذ أن أقوالهم تقتضي: أن
مراد الإرادة - المتعلقة باختيار الفاعل - هو فعل متولد بالطبع. ذلك هو
ما يحتمله قولهم من تناقض بين أحكام الإرادة وحكم المراد، وبين المباشر
والتولد - مع أن حكمهما واحد من حيث انقياسهما لفاعل السبب - ولا
داعي إذن للتسلك بأن الإرادة تتعلق باختيار الفاعل، وأن المراد - ومنه
التولد عندنا وعندهم - يقع ويتعلق بالطبع دون فاعل، مع أنهم كما يذكرنا

(١) شرح الأصول الخمسة - ٣٨٨.

(٢) نفس المصدر ونفس الصفحة.

القاضى : « لو أنعموا النظر لعلموا أن المتولدات إنما للاختيار فيه مدخل فيفتح مرة بأن يختار الفاعل ما هو كالواسطة فيه ، ولا يقع أخرى بأن لا يختار الفاعل ما هو كالواسطة فيه » (١) . وهكذا يكون المرجع الأول والنهاى - فى نسبة المتولد للانسان - إلى اختياره للأسباب التى تولد ، لا إلى الطبع أو الوجوب الضرورى لأن الطبع والوجوب لا مدخل لهما فى الأفعال الصادرة عن الإنسان ، وخاصة إذا ما توافرت فيها الدواعى والقصود والإرادات .

والقاضى يحمل على هؤلاء الذين علقوا المراد أو المتولد بالطبع ، وعلقوا الإرادة - وكذلك الأفعال المباشرة وهى مرادات كذلك - بالاختيار ، وهو يجعلهم فى مرتبة أقل من مرتبة أصحاب الطبائع ، لأن هؤلاء لم يشبعتوا أى فاعل مختار بضيفون إليه أدنى فعل . أما المتكلمون - الذين علقوا المرادات بالطبع - فإنهم لما أضافوا بعض الأفعال إلى الفاعل المختار دون البعض الآخر فإن اضافتها إليه ليست بأحق من إضافة الأفعال المتولدة إلى ذلك الفاعل بالاختيار . على أن تلك الإضافة إلى جهة واحدة - وهى الفاعل بالاختيار - لن تفقد الفارق بين المباشر والمتولد ، بل سيكون الفرق قائماً دائماً فى كون الأول مبتدأ والثانى متراجياً - وهذا الابتداء والتراجى بالنسبة للفاعل - ولكن كليهما يتبع نفس الفاعل المختار ، الذى تقع أفعاله وأسبابه ، التى تولد أفعاله ، بدواعى وقصود معينة .

وكمارد القاضى على القائلين بأن الإرادات دون المرادات أفعال للانسان ، رد كذلك على ثمانية فى قوله بأن المتولدات حدث لا يحدث له ، ولقد بنى اعتراضه على قضية مسلم بها دائماً هى أن الحوادث كلها تتساوى من

(١) شرح الأصول الخمسة ص ٣٨٨ وقارن كذلكه المفتى ج ٩ ص ١٧٥ ب

حيث «الاحتياج إلى تحدث وفاعل» ^(١) وبناءً كذلك على مسألة أخرى هي أن المتولد والمباشر كلا منهما حادث ، فينتج أن كليهما محتاج لحادث وفاعل إذ أن قضية الحادث واخدة في جميع المحدثات فلا فرق بينها من حيث الحاجة والافتقار

فكان ثمة في قوله بأن المتولدات حوادث لا يحدث لها، قد اختار جانباً واحداً من الحقيقة ، وأغفل الجانب الآخر ، فهو قد قال - وقوله حق - أن للمتولدات حوادث ، أى أنها وجدت بعد أن لم تكن موجودة . أما قوله بأنها لا يحدث لها فهذا قول لا حقيقة له . وكذلك فإذا كان أحد قسمي الحوادث -- وهو المتولد -- حدثاً لا يحدث له ، فإن هذا ينسحب على المباشرين -- وهو القسم الثاني من الأفعال -- من حيث تساويهما في ميدان الحادث ، فيكون المباشر حدثاً لا يحدث له ، إذ أن المساويين لثالث متساويان ، فكل منهما حادث ، فيتساويان كذلك من حيث كونهما حوادث لا يحدث لها «لأنه لا فرق بين بعضها والبعض في الاحتياج إلى محدث وفاعل» ^(٢) . ويترب على تساويهما في هذه الأحوال تساويهما كذلك في أنه إذا كان لا يمتنع حصول السبب ولا يقوله عنه فعل - حين يعرض عارض ما فيمنعه من التواليد - فإن السبب يقع مع الإمكان والجواز - لا الوجوب - كالابتداء سواء بسواء . ولو جاز إخراج السبب عن تعلقه بفاعل ما لوجب حصوله عند وجود وزوال الموانع ، لجاز كذلك إخراج المتولد عن أن يكون متعلقاً بفاعل لوجب وقوعه عند توافر الدواعي وتكاملها ^(٣) . ذلك أننا نعلم أن العلاقة القائمة بين الفاعل المولد وبين الفعل المتولد هي علاقة سببية ، وليست علاقة

(١) شرح الأصول الخمسة ص ٣٨٩ .

(٢) شرح الأصول الخمسة ص ٣٨٩ ، وقارن المجموع في المحيط بالكيف ج ١ ص

٤٠٢ ط . بيروت .

عائية ، بمعنى أن الأولى قائمة على فاعل مختار ، أما الثانية ف قائمة على الوجوب
الضروري — كما أشرنا سابقا — ف لا يجوز من أحكام على السببية يجوز
كذلك على التولدات تبعاً لتساويهما من حيث التعلق بالفاعل المختار .

ونلاحظ أن إدخال مسألة الوجوب هذه يجعل النوعين من
الأفعال المباشرة والتولادة متساويين في كل شيء ، لأن الأسباب واحد
— وهو وجوب الوقوع — بتوافر الدواعي وتكاملها ، مع علمنا
بأن ثمة فارقاً بين كليهما ، وهو حدوث المباشر مع السبب و حدوث
التولد عقيمة . ومسألة الوجوب هذه تؤدي إلى فهم خاطئ للإحداث ، إذ أنه
— أي الوجوب — يعني الفعل بالطبع ضرورة ، بعرف النظر عن وجود فاعل
مختار . وهكذا فإن القاضي يرى أن ممامة في قوله بأن التولدات حوادث
لا يحدث لها ، يدخل في زمرة القائلين بالطبع ، أي نفي الفاعل المختار ،
ونفي القدرة والإرادة ، طالما أن الأشياء تفعل وتنفع ، تؤثر وتتأثر ، تبعاً
لصفات الذاتية — كما بينا من قبل ^(١) .

والشهرستاني قد علل رأى تمامة ، قائلاً : « لم يمكنه إضافتها إلى فاعل
أسبابها حتى يلزمه أن يضيف الفعل إلى موت ، مثل ما إذا فعل السبب ومات
ووجد بعده . ولم يمكنه إضافتها إلى الله تعالى ، لأنه يؤدي إلى فعل القبيح ،
وذلك محال ، فتعير فيه وقال للتولدات أفعال لا فاعل لها » ^(٢) . وهذا التعليل
وإن كان واضعاً فغير مبرهن عليه من جهة ، ومن جهة أخرى فهو لا يعنى

(١) الفتنى في أبواب التوحيد ج ٩ ص ١٨٠ .

(٢) المال والنحل ج ١ ص ٧١ .

وراجع ما كتبناه عن تمامة بن اشرس في الفصل الأول من الباب الثاني في هذا
الكتاب .

ثمة من أنه قائل بالطبع . وسنرى أن تحليل الشهر ^{١٣٧} يفتي غير دقيق ، لأنه
ليس ثمة ما يمنع من أن تنسب المقولات إلى فاعلها - رغم موته - مادام قد
أوجد سبب التوليد وهو قادر حي . (*)

وعلى كل حال يمكن أن نخرج من كل هذه الإشكالات - القائمة بين
المباشر والمقوله وبين كونها محدثة بالإنسان أم لا - بالقدر الذي نستطيع أن
نثبت به أن السبب هو فعل الإنسان وحده ، وبهذا القدر من إجابات التسبب
نستطيع أن نثبت كذلك أن السبب فعله . لأنه من البديهي أن السبب هو
فعل فاعل السبب ، بحيث لا يكون السبب سبباً لسبب غير ما هو مسبب له ،
ولا يكون للسبب مسبباً لسبب غير ما هو سبب له ، وإلا لتسلسل الأمر . ولذلك
كان لكل مسبب سبب على حياله ، فليس من المقول أن نصبح بذرة ويتوقع
أن تثبت حيواناً ، أو نرى شجرة ونقول أن سببها حيوانات منوية وضعها
إنسان في الأرض ، والحرارة لا يكون سببها الثلج ، والعكس صحيح .
وليس في ذلك قول بالطبايع بل هي محافظة على علاقات الأشياء من حيث
التأثير والتأثر ، حتى نحفظ للإنسان حريته بأن تثبت فاعليته ، لأننا « إذا

(*) والخط في رده على ابن الراوندي في اعتراضه على التوليد . يقول : « أن الأحياء
القادرين على الأفعال يفعلون في حال حياتهم وسعيتهم وسلاهم ومدرتهم أفعالاً تتولد منها
أفعال بعد موتهم ، فينسب مايدول بعد موتهم إليهم ، إذ كانوا قد سبوه في حياتهم ووصلوا
ما أوجبه . . . والدليل على ذلك أن ذهاب السهم عند رمي الرامي به ، لا يمدو خصالاً
أربما : إما أن يكون فعلاً لله أو للسهم ، أو فعلاً لفاعل له ، أو فعلاً للرامي . وليس يجوز
أن يكون فعلاً لله لأن الرامي لا يدخله أجل تناؤه في أفعاله . . ولا يجوز أن يكون ذهاب
السهم فعلاً للسهم ، لأن السهم موات ليس بحي ولا قادر ، ولا يجوز أن يكون فعلاً لفاعل له
لأنه لو جاز ذلك لجاز أن يوجد كتاب لا كاتب له . . وهذا محال . ولما فسدت هذه الوجوه
كلها لم يبق إلا أن ذهاب السهم منسوب إلى الرامي به دون غيره ، إذ كان هو السبب له
« الانتصار » ص ٧٧ ، ٧٨ .

بيننا أن السبب فله يقتضي أن المصنف فعله ^(١).

والقاضي يذكّر أننا نصنف المباشر فعلا للإنسان، لكونه واقعاً بحسب
أحوالنا ودواعينا وإرادتنا وذلك الشرط حاصل أيضاً في الأفعال المتولدة،
فقلنا نحن بعد أن « الكلام والكتابة والآلام وغيرها تقع بحسب ما نحن
عليه من الأحوال، فيجب أن تكون أيضاً فعلنا » ^(٢). وهذه الفقرة قائمة
على استدلال وقياس منطقي سليم إذ أن لدينا مقدمتين ونتيجة،
والمقدمتان هما :

كل فعل يقع بحسب القصور والدواعي عندنا فهو فعلنا ومن جهة
الفعل المتولد يقع بحسب القصور والدواعي عندنا.

ينتج أن: الفعل المتولد واقع من فعلنا ومن جهة.

وهذا قياس النوع الأول، ضرب Darii.

ويذكر القاضي كذلك أننا نفينا كون الأفعال المتولدة أفعالا لنا،
فبالأولى والأخرى علينا ألا نجعل « الإرادة فعلنا دون المراد » ^(٣). والقاضي
في ذلك الحكم يأخذ بقاعدة الكل أو اللاشيء، فإما أن تكون الإرادة والمراد،
السبب والسبب، للبائر والمتولد، جميعهما أفعالا لنا، أو لا شيء منها البتة. أما
ما يقال من أن « ما قارن السبب هو فعلنا دون ما تراخي عنه لأن المترأخي يقع
وإن كرهنا وسخطنا، فكيف يدل هذا على أنه فعلكم؟ » ^(٤) فإن هذا القول

(١) المجموع في المحيط بالتكليف ج ١ ص ٣٨١ ط القاهرة. قارن المتن ج ٩ ص
١٧٩ أ. ١٨٠ ب.

(٢، ٣) المجموع في المحيط بالتكليف ج ١ ص ٣٨٤ ط القاهرة. قارن المتن ج ٩ ص
١٧٨ أ. ١٧٩ ب.

ليس حجة دابغة ، لأنه يمكن إثبات قاعليتنا المتراخي بمقارنة أفعال السامي
والنائم بأفعال العالم بفعله ، وبيان الفرق بينهما ، فإننا تثبت أفعال السامي
والنائم أفعالا لها ، مع اختلاف طريقة الإثبات فيهما عنها بالنسبة للعالم . أما
مسألة السكر والسخط هذه ، فليست شرطا متوفرا في كل فعل ، فهناك أفعال
نفعلها دون ماحب ولا رضى مصاحب لها ، ومع ذلك نُسند إلينا ، مثل شرب
الدواء في حالة المرض ، وقتل الأعداء في الحروب ، وكذلك التمل خطأ إذ أنه
يسند إلى الإنسان ، بوصفة فعلا تترتب عليه الدية . أما إن أريد بالسخط
والسكرامة تلك الحالة التي نتقائنا بعد إحداث السبب الذي سيولد الفعل الذي
نكرهه بعد خروج السبب عن المنع ، نقول أن السخط في هذه الحالة ليس دليلا
على كوننا غير قاعلين لذلك السبب ، فالمسألة متوقفة على النية والقصد وقت
إحداث الأسباب ، التي على أساسها تنسب القاعلية للإنسان ، والتي يترتب
عليها الجزاء ، إن في الدنيا من مدح وذم ، أو في الآخرة من ثواب وعقاب
ولا ينفع بعد خروج السبب المولد عن نطاق القدرة إلا الندم كما يرى أبو هاشم
فهذا الندم قد يخفف من الجزاء وإن كان لا يلغى القاعية .

ويرد القاضى كذلك على القائلين بأن المتولد فعل الله ، أو أن الإرادة ،
توجيه بقوله أنه يمكن بناء على هذه الأقوال أن يوجد المراد بوجود الإرادة ،
حتى في الحالات التي يستحيل فيها حدوث ذلك ، وتلك التي تكون فيها قد
« زالت القدر عن الجوارح » ^(١) . وهذا باطل ، لأن الكسح يريد المشى
والانتقال ولكنه لا يقدر عليهما ، وكذلك فالأعمى يريد الإبصار ولا يستطيعه
وإن فتح بصره ، وهكذا فكل فاقده لمعضو أو لحاسة يريد أن يفعل ما يتصل
بهذا المعضو أو الحاسة ، ولكنه لا يتمكن من تحقيق مراده ، لأن — كما يقول

(١) المجموع بالحيط ، ج ١ ص ٤٠١ ط بيروت .

أرسطو — كل فاعل ماضو خاص فهو فاعل لما يفعل بهذا الماضو من إحساسات ووظائف. وإذا بطل الفعل بالإرادة وحدها دون فاعلية القدرة ووجودها. بطل كذلك كون المباشر من فعلنا دون المتولد ، وأن هذا الأخير من فعل الله أو من فعل الإرادة وحدها على سبيل الوجود الضروري ، فهو مكان عند الإرادة يفعل هذا التصرف من قيام وعود وغيرها طباعاً لجاز أن يقع منه ذلك مع عدم القدرة في الجوارح ، وقد عرفنا أن هذه التصرفات لا تقع من الزمن العاجز ولا من المريض المدنف^(١) .

وهنا قياس منطقي صحيح قد أورده القاضي متضمناً في قوله . « قد ثبت أن المتولدات أجمع تقع بحسب ما يفعله الفاعل من الأسباب ، فلو أنها فعله لما وجب أن تقع بحسب فعله »^(٢) إذ أن لدينا مما سبق مقدمتين ونتيجة على النحو التالي : —

كل فعل يقع بحسب سبب من الإنسان فهو فعله
الأفعال المتولدة تقع بحسب أسباب من الإنسان

ينتج أن : المتولدات أفعال للإنسان .

وذلك الاستدلال قائم على إثبات كذب ما يخالفه من الأقوال ، أي بحسب برهان الخلف ، من أن فعل الغير بوصفه لم يحدث من جهة نحن ، لذلك فلا ينسب لنا ، والفعل الذي تولده في الغير بحسب فعلنا ، لما لم يكن بحسب فعله فلا ينسب له بل لنا . ونحن نعتي بقولنا بحسب فعله — أي الغير — أو

(١) المتن في أبواب العدل ، ج ٩ ص ١٨٧ ، ١٧٩ مخطوط ، وقارن المحيط بالتبكييف ج ١ ص ٤٠٤ ط . بيروت .

(٢) المجموع بالمحيط بالتبكييف ج ١ ص ٤٠١ ط . بيروت ، ص ٣٨٩ / ٣٩٠ ط القاهرة . وقارن المتن ج ٩ ص ١٩٥ أ .

بحسب فعلنا ، التناسب الطردى ، والتناسب العكسى ، بحسب القلة والكثرة بين السبب والمسبب ، فقلة السبب متوقعة على قلة الأسباب ، وكثرتها بكثرتها « نحو قوة الصوت بقوة الإعتماد ، وكثرة الآلام بكثرة الوهم والتفطيع »^(١) . وهذا التناسب بين القلة والكثرة ملاحظة — حينما نفصل — فى المتولدات فى مجال الطبيعة .

والقول بأن المتولدات تقع بحسب فعل الإنسان ، أدى بمن يقولون بالإرادة إلى أن يقولوا أنه يمكن أن يكون « المرید منا مریداً بالفاعل ، لأنه بحسب ما يوجد من الإرادة يحصل ، وكذلك فى كون المتحرك متحركاً »^(٢) . وهذه الطريقة فى نسبة الفعل — بوصفها مبنية على الوجوب الضرورى — تكون مقارنتها بالسببية التى بين المتولد وقاعدة مقارنة خاطئة وعلى غير دليل . ولذلك رد عليها القاضى بقوله . (أن المتولدات منفصلة عن السبب ، حادثه كحدوث نفس السبب . . . فأمكن أن يقال أنه حدث من جهة القادر ، وموجب العلة ليس بأمر يحدث فتصح إضافته إلى الفاعل ، بل ليس ينفصل عن المعلوم فافترقا)^(٣) . وذلك لأنه ليس من الضرورى أن يوجد المسبب مباشرة ، بل يصح — كما ذكرنا — أن يعرض عارض فيمنع من وجود المسبب ، فلا يكون ذلك إيجاباً حقيقياً ، وهذا شأن ما يقع بالنداعى ، فيمكن أن نزع إلى فعل قد أوجد فيما داعيه وقصدنا إليه ، ثم وجد داعى آخر فلا يقع الفعل إذ يكون ذلك الداعى الآخر بمثابة الصارف عن الفعل ، وذلك مثل من أراد أن يذهب للمسجد ، فأصداً الصلاة بدافع العبادة وابتغاء للثواب ، ثم فى طريقة علم أن المسجد مغلق ، أو ليس به ماء للوضوء ، فهذا المانع الذى عرض فجأة

(١، ٢، ٣) المنفى ج ٩ ص ١٨٧ ، بتصرف ، ص ٣٩٠ المخطئ بالتكليف .

قد صرف الـداعى الأول فلم يحدث الفعل وهو الصلاة ، هذا ما يحدث بالنسبة
للأفعال المسببة بقاعلين مختارين ، بينما نجد أن « موجب العلة عما لا يقع فيه منع
فلم تصبح نسبته إلى الفاعل » ^(١) .

وقد تناول القاضى بعد ذلك مسألة الجزاء — من ذم وعقاب ، ومدح
وثواب — بوصفها دليلاً على أن الأفعال المتولدة من الأفعال التى تقع من الإنسان
شأنها فى ذلك شأن الأفعال المباشرة . فـكها أن الإنسان يثاب ويمدح على
أفعاله التى تصدر عنه ابتداءً ، فكذلك بالنسبة للأفعال المتولدة « لأن أحداً
يذم على الكذب والظلم والقتل وغيرها ، وكل هذه الأفعال تقع متولدة ،
فلو لم تكن حادثه من جهتها لفتح ذمها عليها . فكها أن هذه الطريقة دلالة على
أن المباشر فعلنا فكذلك فى المتولدة » ^(٢) وكان ثمة اشتقاقاً منطقياً آخر من
هذه الفقرة نحصل عليه هكذا :

كل فعل يعاقب — ويذم — عليه الإنسان فهو فعله
الإنسان يعاقب — ويذم — على الأفعال المتولدة والمباشرة

ينتج أن : كل الأفعال المتولدة والمباشرة من فعل الإنسان . وهى أفعال
له ، فهو فاعلها .

ولما قد ثبت عن المعقولة أن المباشرة من فعل الإنسان — أذن بقى لنا القول
بأن المتولدة هو كذلك من فعل الإنسان ، لاشتراكها فى أساس واحد وهو
استحقاق الجزاء . فمن حيث تساويهما فى الانتساب إلى مبدأ واحد وهو

(١) المحيط بالتشكيل ج ١ ص ٤٠١ .

(٢) المحيط بالتشكيل ج ١ ص ٤٠٢ — وفارن ص ١٧٧ من المقي ج ٩ ، ص
١٢١٣ : ١٢١٢ .

المسئولية والجزاء فنهما متساويان في كونهما أفعالا للامسيان ، وهذا بناء على المسئلة القائلة أن المساويين لثالث متساويان ، وعلى ذلك « لا يمتنع أن يستحق على الفعل المتولد الدم ... لأنه كالباشر عندنا في هذا الوجه ، إذا فعله وهو عالم بحاله أو متمكن من العلم ... فالفرقة بينهما لا تصح »^(١) . ولقد خصص القاضي الفعل المتولد الذي يصدر عن فاعله وهو عالم به ، لأن الفعل المتولد الصادر عن السامى لا يستحق عليه الدم أو المدح : « لأن تحرزه من الفعل وهو ساه يتعذر ، وليس كذلك العالم لأنه قد كان يمكنه التحرز منه بأن لا يفعل سببه ، إذا كان عالماً بأن ذلك الفعل يتولد عنه أو ظاناً به »^(٢) . وذلك لأن كل ما هو صادر عن علم وإرادة فهو صادر عن الاختيار . وما هذا شأنه يمكن التحرز منه ومنع النتيجة - أى الفعل المتولد - من الحدوث . وإن تركه يتولد بعد إحداث سببه يسكون عن روية وقصد ، فعليه تقع تبعه فعله ويتحمل نتيجته . ولذلك كان ما يترتب على الفعل ليس حكمة كله ، اللهم إلا إذا كان ما يترتب على العمل والفعل ، أعنى السبب - مراداً لفاعله بالفعل ، وإلا لعد النائم حكيماً فيما لو صدرت منه حركة في نومه قتلت ثعباناً كاد يلسع طفلاً ، وهذا بديهي البطلان إذ أن مثل هذه الأفعال تصدر عن النائم بدون قصد اليها - والقصد هو أساس انتساب الفاعلية والتأثير إلى الفاعل الذي صدر عنه الفعل - ولذلك فهو لا يستحق المدح على ما ترتب على فعله ، لأن نسبة الفاعلية إليه خطأ وما بنى على الخطأ فهو خطأ كذلك .

ولقد تناول - صاحب كشف المراد - مسألة الدم والمدح هذه من وجهة نظر أخرى ، فالمدح والدم عنده « لا يدلان على العلم باستناد المتولد إليها ،

(١) المسمى في أبواب العدل ج ٩ ص ٢١٠ مخطوط .

(٢) نفس المصدر السابق ج ٩ ص ٢١٦ مخطوط .

فإننا نذم على القول بالإنسان - غفلتنا استغناءه إلى غيرنا «^(١) وهو يضرب لنا مثالا
 بمن ألقى طفلا في النار ، فإذا مات محترقا كان المحترق هو الله تعالى وهو الميت
 وفي هذه الحالة يكون «الذم على الإلقاء لا على الإحراق»^(٢) . وكذلك فإن
 وجوب الدية حكم شرعي لا يجب تخصيصه بالفعل ، فإن الحافر للبئر تلزمه الدية
 وإن كان الوقوع غير متقد إليه وهذا الكلام وإن كان صحيحا في تحديد
 الذم والعقاب فإنه لا يبرئهما ، وبالعالي يؤيد وجهة نظرنا من حيث انتساب
 بالأفعال المتولدة عن أسباب من الإنسان إلى الإنسان الذي فعل تلك الأسباب
 ولا خلاف بعد ذلك في أن يكون الملقى قاتلا أو محرقا ، أو اقتصر فعاه على
 الإلقاء فقط ، ونحكي إن صبح هذا بالنسبة للقتل بوصفة فعلا خارجا عن نطاق
 القدرة الإنسانية فإنه لا يصح بالنسبة للأفعال التي يمكن للإنسان فعلها وإيجادها
 سواء مباشرة أو متولدة . فالإنسان يسمى فاعلا لكل ما ترتب على فعله من
 تأثيرات وحوادث ، وليس هذا مشاركة اللله في إمتداد الفاعلية إلى أبعاد
 كثيرة ، علما أن الله هو الذي أعطى القدرة الفاعلة للإنسان ، وذهب للأشياء
 صفاتها وطبائعها التي تؤدي إلى تأثير كل منها في غيرها بحسب الأسباب
 والدواعي اللازمة ، ولا حاجة بعد ذلك للقول بأن الذم على الإلقاء دون
 الإحراق ، لأن هذا مترتب على ذلك ، بدليل أننا لو رفعنا فعل الإلقاء واغترضنا
 عدمه ، لم يحدث الإحراق .

فتثبت ضرورة أن الإنسان الملقى هو فاعل للسبب ، وهو الإلقاء ، وهو
 أيضا فاعل للسبب وهو الإحراق الذي تولد عن الإلقاء ، ويترتب على ذلك

(٢٠١) كيف المراد في شرح تحرير الاعتقاد - ص ٧٤ وفارن الفائق في أصول الدين
 ص ٨٧ مخطوط . إذ الإحراق كما يرى واقع بحسب عدة اعتمادات النيران وحرارتها ،
 لا بحسب الإلقاء

يكون الإنسان فاعل الإحراق، ولا نقول نطلقة لما يتعلم من تفرقة بين الخلق والإحداث، أو التأثير والخلق بمعنى الإبداع.

ولقد ناقش القاضى مسألة كون الإنسان فاعلاً للفعل المتولد في ضوء المسؤولية، لأن القول بأن المتولدات ليست أفعالا للإنسان - كما ذهب الجبرية في إنكارها للفاعلية والتأثير الإنسانيين - يترتب على هذا الإنكار إضافة المتولدات إلى الله، سواء أكانت هذه الإضافة تخلق الله للأفعال المتولدة أو لإيجاب الحل المولد للفعل المتولد - وفي هذه الحالة، تكون المتولدات من خلق الله إذ أن الحل عندهم من خلق الله كذلك، فيكون ما ترتب على المخلوق مخلوقاً كذلك. ويترتب على ذلك أمران كلاهما قبيح: الأمر الأول (أن تزول عن العبد الأحكام)^(١) أى تنعدم المسؤولية وبالتالي الجزاء، فيؤدى إلى جهل الشرائع، وما نصت عليه الأديان من جزاء بحسب الأعمال ولا يمكن أن يكون جزاء على لا فعل، أو على فعل لا دخل للإنسان فيه، بل هو فعل مجبر عليه. فنحكم فاعل الفعل أنه هو الذى يصح أن يفعل ويصح أن لا يفعل، أى يتمكن من الفعل والترك.

ويمكن التغرير أكثر إذا أردنا أن يشتمل كلامنا على الفعل المباشر والمتولد، فنقول يصح أن يفعل الفاعل للفعل بواسطة وهذا هو المتولد ويصح أن يفعل بلا واسطة وهذا هو المباشر، وكذلك الحال في الترك فيصح أن لا يفعل بواسطة، ويصح أن لا يفعل بلا واسطة، وكأن ثمة تركاً مقولداً وتركاً مباشراً كما أن هناك فعلاً مباشراً وفعلاً مقولداً، ومعنى ذلك أن الفعل المباشر لا يقتصر إلى واسطة - أو سبب - يظهره إلى حيز الوجود الفعلي،

(١) المحيط بالتسكيف - ص ٤٠٢ ط . بيروت .

بل وكذلك لا يقتصر إلى هذه الوسطة - أو هذا السبب - في الترك والانتفاك
فمثلا حركة يدي أستطيع أن أفعلهما دون توسط وكذلك رفع أحد القدمين،
ثم سكون يدي، وإزالة قدمي، لا يحتاجان إلى توسط سبب. أما الحال بالنسبة
للتولد فيختلف فحركة المفكاح التي تولد من حركة يدي تحتاج إلى إمساك
المفكاح بقبضة اليد ثم تحريك اليد فيتحرك المفكاح وهما حركتان، حركة اليد
وحركة المفكاح المترتبة عليها والمقولة عنها - وهذا الترتيب والترتيب بما
فيه من ارتباط وسببية هو التولد عامة - وكذلك الحال في ترك حركة المفكاح
فإن ذلك يقتضي أن نبعد يدينا عن المفكاح فلا يتحرك، وكأن الإبعاد والإمساك
هما حركة ثالثة - وهما مظهر للسبب المتوسط - بين حركة اليد والمفكاح،
فيكون الوسطة في تولد حركة المفكاح عن حركة اليد هي حركة القرب
والإمساك أي العاصرة، والوسطة في ترك هذه الحركة هي حركة البعد
أي اللاماسة.

وهذه النظرة يوضحها القاضي في قوله : « فإن كان الفعل متولفاً يصح
منه فعله بأن يفعل له واسطة، وأن لا يفعله بأن لا يفعل الوسطة التي هي
السبب »^(١) على أنه لا يصح - لإثبات الفاعلية - المناظرة، بأن يطالب رافع
أحد القدمين بأن يرفع الآخر، فإن هذا ليس من العقول، إذ إن لكل جسم
صفاته المميزة، ومن طبيعة الجسم الإنساني انتصاب القوام، ولا يتيسر ذلك
للإنسان إلا بتوافق ما بقيه - ولو قدما واحداً على الأقل، ومؤقتاً في حالة
رفع القدم الآخر - فلا ينفع هنا قياس الإحراج الذي يوجه خصوم المعتزة
ومنكرو الاختيار الإنساني والفاعلية الإنسانية، ومبطو التولد. لأنهم حين
يقولون لرافع أحد قدميه : إذ كنت أنت الفاعل لحركة الرفع هذه فارفع القدم

(١) المحيط بالتكليف ٩ ص ٤٠٣ ط بيروت . راجع الفنى ج ٩ ص ١٩٥ .

الآخر ، بأنه كذلك ان تستطيع رفعه ، لذلك قلنت أنتي الفاعل لمحركة القدم للرفع . فمثل هذا القائل كمن يطلب فعل المستحيل وسبيله كمن يطلب من إنسان أن يتكلم بصوت مرتفع وبكلام مفهوم دون أن يفتح فيه ، أو أن يصف ما يدور حوله دون فتح بصره . وهذا يبين أهمية الآلات والجوارح في الأفعال المتولدة . (*)

فيجب أن يحكم الإنسان بحكمه في ضوء الإمكانيات التي أمامه ، أما أن يطلب تحقيق المستحيل ، فذلك دخول في عداد المجانين الذين لا يفقهون طارفا بين الأشياء ، لأن أساس فهم الفروق مفقود عندهم وهو العقل .

٢ — والأمر الآخر الذي يترتب على نفي كون الإنسان فاعلا للمتولدات ونسبتها لله ، إنما يترتب على ذلك نسبة المعاصي والشرور والقبائح إلى الله ، لأن هذه الأفعال المتولدة تجمع بين جميع الأنواع من قبح وكذب وظلم إلى جانب الحسن والصدق والعدل ، ومن المعلوم بديهي أن الشرور بحال فعلها أو انتسابها إلى الله ، بل يجب انتسابها إلى فاعلها الأصلي حتى يستحق عليها جزاء إذا اقتضى الأمر ذلك ، وإلا لتأدينا إلى نفي الشرائع كذلك ، والبعد عن صريح الدين ،

(*) ونمود ثانيا إلى الوساطة في الأفعال المتولدة ، إذ أنها تؤخذ في بعض الأحيان بمعنى الآله ، فالقاضي يذكر أن « من الأفعال ما يصح منافاه بالآله ، وفيها ما لا يصح أن تفعله إلا بالآله ، ثم كافأ سواء في إضافتهما إلينا وتعلقهما بنا » . وأعله يقصد هنا بالآله : الوسائط من جوارح أو نظر عقل في المتولدات العقلية ، إلا أن يقصد الآلات الجهادية التي تفارق جبر الإنسان ، المهم إلا إذا نظرنا في أنواع المتولدات ، فلما أن منها ما يحتاج إلى آلات تستخدمها على أنفائها ، كالسهم وما يتناظره في الرمي ، والأجسام الصلبة في أحداث الأسوات ، والأفلام في الكتابة . . . الخ من هذه الأدوات أو الآلات التي لا تستغنى عنها في مثل هذه الأفعال ، إذ أنها بمثابة الوساطة * بين الفاعل ومنفعله في وصول أثره إليه .

المحيط بالمتكليف ج ١ ص ٤٠٣ ط . بيروت ، كشاف اصطلاحات الفنون ج ١ ص ٨٨ وفارن المقي ج ١ ص ١٧٨ ب ، ص ١٧٩ أ

وهكذا فإن عالمنا الأصلي ليس إلا للإنسان ، لأنه لا يوجد وجوده الذي يفهم نفسه بفعل الشرير والمعاصي .

والقاضي قد عاد ونبه - في موضع آخر - إلى حقيقة هي أنه ليس من الضروري التمسك بالترك - إلى جانب الفعل - شرعا للأفعالية الحقيقية ، لأن ذلك يلزم عنه « أن لا يكون القديم - بل وعز - فاعلا لأن الترك يستحيل عليه » (١) ذلك لأن الله إذا أراد أن يترك فعلا ما فهذا يعني : إما أن يتركه لكي يفعل أحسن منه ، وهذا يقتضي أن لا يكون الإله قد فعل أحسن الممكنات ، أو أنه قد فعل يممض ما عنده ، وإما أن يتركه لكي يفعل أقبح منه وهذا لا يتناسب مع مقام الألوهية ، وما عرف عنه تعالى من أنه يفعل ما هو أصالح وأنفع لعباده ، وأنه قد فعل أحسن الممكنات ، ولم يذخر حسنا لم يفعله .

توشبه بذلك ما قاله ليبنتز فيما بعد من أن حكمة الله وخبرته اقتضتا أن يكون هذا العالم أكمل وأحسن عالم ممكن ، ويحتوي على أعلى درجات الكمال التي تحتويها الممكنة الأخرى التي خضعت منها الإرادة هذا العالم بالقدرة تبعا لمبدأ الأحسن .

وكذلك فإن الله تعالى لا يمكن أن يترك الفعل لكي يفعل ضده ، لأن الضد إما أن يكون قبيحا أو حسنا ، والوجهان باطلان كما أثبتنا ، لأنه لا يرضى أن يخالف قوانين حكمه فإذا كانت أقواله - تبعا لحكمتها - لا ضد لها فيترتب على ذلك أن لا يكون لما يترك - فمن وجهة نظر القاضي - أنه لا يجب أن تتمكنك بإمكان الفعل والترك أساسا لكوننا فاعلين ومختارين للمقولات ، لأننا

(١) المرجع في المخطوط ١ ص ٤٠٣ ح ٤٠٤ بيروت وراجع ج ٩ الذي ص ٤١٤ و ٢١٥

لما أجزنا ذلك بالنسبة للإنسان وأما الله - كما أثبتنا - لتسكن الإنسان
يختص بأمر ذاته - وهو الترك - فيمكن أن أكثر وأقوى في الفاعلية ، وذلك
سيف واضح البطالان - ولكن يمكن أن نعلق على ذلك بقولنا أن الفاعل
الذى يفعل تبعاً لحكمته وكاله ، دون ما تغيير ولا انفكاك ، يكون أكل
وأقوى في الفاعلية والاختيار ، ويكون حراً لكونه يفعل بقوانينه الذاتية
وبصفاته وهو الله الذى يفرد وحده بهذه الصفة .

أما من يغير أفعاله ، ويتركها ليفعل ضدها فإنه يخضع لمؤثرات أخرى -
سواء داخلية أو خارجية - فتكون الفاعلية والعبرة أقل عنده عما هي عند
الإله ، وهذا بديهي بحسب كمال القديم ونقص المحدث ، ولذلك فإن حكم
القاضي هنا حكم متطرف لأنه يقيس الغائب على الحاضر ، كما إن هذا يصبح
في مجال الأشياء المتساوية في سائر الأحكام والصفات ، أما في حالة الأشياء
المتخلفة فإن التعميم والقياس يكون باطلاً . وما بنى على الباطل فهو باطل
كذلك ، فلا تعجب إذن من القول بأن فاعلية الإنسان في الفعل والترك ، خاصة
وأنتا نعلم أن بعض الأفعال يكون عدم فعلها خيراً من فعلها ، أى أن تركها
والانفكاك عنها يكون أكمل ، كما سترى أنه قد تعرض عوارض وصوراف
ذاتية تجعل الإنسان يكف عن تسكلة فعله بعد أن يوجد سببه الذى سيولد هذا
الفعل ؛ ولا فرق بين كون بعض الأفعال تفعل هذا الترك وهى التى تحدث في
محل القدرة ، وبين تلك التى تتجاوزها سواء من التوليد أو للباشة ، والمهم
هو الحالة النفسية للفاعل ، إذ أنه يكفي أن يعجز عنه عزم مخالف للعزم الأول
يجعله يريد منع الفعل من التوليد ، فإن تمكن من هذا المنع ، ثبت له إمكان
الفعل والترك ، وإلا فيثبت له الفعل ، أما الترك ، فنظراً لأن الفعل خرج عن

بِحِجَالٍ قَدْرَتُهُنَّ يُمْكِنُ مِنْهُ ، وَيَكُونُ تَأْيِيدُهُ أَوْضَحُ مِنْ حَيْثُ التَّوَلِيدُ ، وَلَكِنْ
يَكُونُ الْجِزَاءُ أَقْلَ تَبَعًا لِغَيْبَتِهِ فِي التَّرْكِ بِمَدَقَاتِ الْأَوَانِ . كَانَ يَدْفَعُ الْإِنْسَانُ
حِجْرًا ، وَبَعْدَ حَرَكَةِ الدَّفْعَةِ هَذِهِ لَا يُمْكِنُ تَسْكِينُهُ ، أَيْ لَا يُمْكِنُ تَرْكُ تَوَلِيدِ
الْحَرَكَةِ ، لِأَنَّهُ عَجْرَدُ الدَّفْعَةِ يَهْبِطُ الْحِجْرَ أَوْ يَنْدَقُّ ، فَيَخْرُجُ عَنْ نِطَاقِ قُدْرَةِ
الْإِنْسَانِ - وَلَا يَحْدَى فِي ذَلِكَ قَوْلُ أَصْحَابِ الطَّبَائِعِ بِأَنَّ الْإِنْخِدَارَ نَائِبٌ مِنْ قُوَّةٍ
طَبِيعِيَّةٍ ذَاتِيَّةٍ كَامِنَةٍ فِي الْحِجْرِ ، فَمِنْ طَبِيعَتِهِ أَنَّهُ إِذَا أَتَى مِنْ مَكَانٍ مَرْتَفِعٍ أَنْ يَهْبِطَ
إِلَى أَسْفَلٍ ، هَذَا صَحِيحٌ .

وَمِنْ طَبِيعَةِ الْأَجْسَامِ كَذَلِكَ أَنَّهَا لَا تَسْتَطِيعُ أَنْ تَفْعَلَ فِي نَفْسِهَا غَيْرَ ذَلِكَ وَلَكِنْ
هَلِ الْحِجْرُ هُوَ الَّذِي خَلَقَ فِي نَفْسِهِ الدَّفْعَةَ الْأُولَى ، كَيْمَا يَكُونُ فَاعِلًا لِلْحَرَكَةِ ،
أَمْ أَنَّ الدَّفْعَةَ جَاءَتْهُ مِنَ الْخَارِجِ ؟ وَالْوَاقِعُ أَنَّ الدَّفْعَةَ جَاءَتْ مِنَ الْإِنْسَانِ الَّذِي
لَمَسَ الْحِجْرَ وَدَفَعَهُ ، وَالسَّبَبُ عَادَةً يَعْرِى إِلَى مِنْ سَبَبِهِ ، فَتُمْكِنُ حَرَكَةُ الْحِجْرِ
مِنْ أَعْلَى إِلَى أَسْفَلٍ - أَوْ فِي أَىِ اتِّجَاهٍ تَبَعًا لِلدَّفْعَةِ - رَاجِعَةً إِلَى الْإِنْسَانِ الَّذِي
دَفَعَهُ . وَلِذَلِكَ لَمْ يَتِمَّسَّرْ فِي كُلِّ الْأَفْعَالِ الَّتِي يُمْكِنُ لِلْإِنْسَانِ أَنْ يُولِّدَهَا ، أَنْ يَتْرَكَهَا
أَيُّ أَنْ يَنْعَمَ هَذَا التَّوَلِيدُ ^(١) . وَلَكِنْ الْقَوْلُ بِأَنَّ التَّوَلِّدَاتِ عَمُومًا لَا تَتْرَكُ لَهَا
قَوْلٌ عَامٌ دُونَ وَجْهِ هَذَا التَّعَمُّيمِ ، لِأَنَّنَا - كَمَا سَنَلَاظِلُ - سَنَجِدُ أَنَّ مِنَ التَّوَلِّدَاتِ
- وَهِيَ تِلْكَ الَّتِي لَا تَتَجَاوَزُ مَحَلَّ الْقُدْرَةِ - مَا يُمْكِنُ تَرْكُ أَوْ مَنْعُ حَدُوثِهَا .

وَلَمَّا كَانَ الْوُقُوفُ عَلَى مَذْهَبٍ مَا يَأْخُذُ دَائِمًا مِنَ الْمَذْهَبِ وَمِنْ مَعَارِضِهِ ،
أَيُّ مَنْ رَدَّ صَاحِبَ الرَّأْيِ الْخَالِفِ عَلَى مَحَافِيهِ ، فَالْقَاضِي ذَكَرَ أَنَّ مَعْمَرًا وَالنِّظَامَ
قَدْ أَخْرَجَا التَّوَلِّدَاتِ عَنْ أَنْ تَكُونَ فَعَلًا لِلْعَبْدِ ، وَجَعَلُوهَا مِنْ فِعْلِ اللَّهِ تَعَالَى

(١) رَاجِعْ تَذَكُّرَةَ ابْنِ مَتَوَيْهِ ص ٦٦ أَوْ مَا يَمْدُهَا .

« بإيجاب الخلقه وأثبتوها من فعل نفس المحل بالطبع »^(١) ويترتب على هذا القول أن يكون الله فاعلا للاعراض ، وأن تتعلق أفعاله بالشهوة والاختيار وأن يستحق كذلك المدح ، وهذا يقرب بين فعل العبد والرب ويؤدي إلى وجود نوع من المشابهة بينهما ، وكذلك تحمل تلك الأقوال أن يكون الله فاعلا للعالم ، وأن تكون كل الأفعال القبيحة واقعة من عنده بحسب فعله وبالتالى أن لا تنف هذه الأفعال على أحوالنا وعلى قدرتنا وعلومنا وآلاتنا لأنه تعالى غير مفتقر فيما يفعله إلى ذلك^(٢) . وكأن القول بفعل الطبايع متضمن لكونها فاعلة ، بل موجب ، بدون دواع أو آلات أو قصود ، وذلك يعد مشاركة الإله في كيفية فاعليته وتأثيره ، لأنه وحده الذى يفعل دون اشتها أو قصد أو داع ، ودون وسائط وآلات . وهكذا فإن القول بفعل الطبايع يؤدي إلى جانبين ، كلاهما قبيح : الأول : إثبات عجز الإنسان عن الفاعلية الحقيقية بحسبان أن ما يتولد عنه فإنما يقع ويتولد طباعا بصرف النظر عن أحوال الفاعل . والثانى : مشاركة الطبايع لله فى صفاته التى يتفرد بها عن خلقه ومخلوقاته .

ويناقش القاضى تأثير المحل - المتولد فيه الفعل - على الفعل ، ذلك لأن من المعترلة من قال بوقوع المتولد عن المحل الذى حل فيه الفعل . فمثلا القتل بوصفه فعلا متولدا - وهو حال فى المتولد لا القاتل - يكون فعلا واقعا ومتولدا ؛ وكذلك فعل الإرتواء يكون من فعل المحل الواقع فيه دون الماء الخ وهو يناقش هذه المسألة من جهة احتمال المحل للاعراض « فإن المحل يحتمل الحركة فى الجهات كلها »^(٣) . فإن وجد الجسم الذى يتحرك طبعا ، فإن الحركة

(١) المخطوط بالتسكيل ج ١ ص ١٠٤ ط . بيروت .

(٢) المخطوط بالتسكيل ج ١ ص ١٠٥ ط . بيروت راجع التتبع ج ٩ ص ١١٢ ب

(٣) المجموع بالتسكيل ص ١٠٥ ط . بيروت .

ليست بأولى له من السكون ، بل مجرد الأخذ بالممكن الأكثر احتمالاً
 أو الأقرب إل التعقيق ، ذلك لأننا أن عرينا الحل من كافة الأعراض ، لم
 تثبت لنا الأعراض . فبالنسبة للحركة في الجسم المتحرك لا يعرض الوقوف عند
 حالة الحركة لانه « ما لم يكن يصح أن يتحرك بدلا من أن يسكن أو يسكن
 بدلا من أن يتحرك لم تثبت الحركة »^(١) . أى أن محل الفعل لابد من أن
 يكون في حالة تحتل أى عرض من الأعراض ويحتل العرض الآخر من الجهة
 الأخرى ، أعنى أن يكون أحد الأعراض في حالة ظهور ، ويكون الآخر في
 حالة كمون ، وبعبارة أخرى أن يكون أحد العرضين موجوداً بالفعل والآخر
 موجوداً بالقوة ، أما أن يتعري الحل عهما فلا يصح ذلك ، لأن الحل لا يجمع
 إلا بالعرض ، وكذلك فالعرض لا يجمع إلا في محل ، ونقصد بالجمع هنا التمثيل
 للعيان الحسى .

أما الفعل بالطبع فليس « بأن يقتضى كونه على أحدهما أولى من أن يقتضى
 كونه على الآخر ، فاما أن يجمع الضدان جميعا ، أو إذا لم يصح بطل القول
 بنطبع الوجوب له »^(٢) . وكأن القول بفاعلية الأشياء بحسب الطبع يؤدى إلى
 مناقضة قوانين المنطق العقلى ، التى نقول بعدم إمكان الجمع بين الضدين وعدم
 الخور عن أحدهما . ولعل استعمال القاضى هنا للضدين يعنى به ما يعرف في منطق
 أرسطو بالمناقضين اللذين لا يصدقان معا ولا يكذبان معا ، أى أنهما لا يجتمعان
 ولا يرتفعان . ولـكن عبارة (بجمع الضدان معا) يمكن أن تفهم وتعقل ، إذا
 أخذناها وفسرناها بمعنى أن المتضادين يجمعان معا لكن لا من جهة واحدة ، بل

(١) المنجوع والمعض بالانكشاف ص ٤٥٥ ط . بيروت .

(٢) المنطق ج ٩ ص ١٨٢ ب

يختصان في علم ، وإنما من جهة سبب ، وهما ما أشرنا إليهما بالقوة والفعل
أو السكون والظهور .

وإذا كان أصحاب الطبائع - من المعتزلة - يرون أن الطبع هو المعنى الذى
يسبب الفعل المتولد ، كأن يكون النظر طبعاً يوجب توليد العلم ، وأن تكون
المجاورة طبعاً يوجب توليد التأليف ، وأن يكون الاعتماد طبعاً يوجب توليد
الحركة فى الجسم فى جهة ما ، وكأن قولنا - مع المعتزلة - أن النظر سبب فى
توليد العلم ، والمجاورة سبب فى توليد التأليف والاعتماد سبب فى توليد
الحركة ، نقول كأن هذا القول يساوى قول الطبائعيين أن النظر طبع فى
توليد العلم والمجاورة طبع فى توليد التأليف .. الخ . وكأن - كما يبدو لنا -
لفظ الطبع - عندهم - مساوى للفظ السبب عندنا ، مع الاختلاف فى معنى كل
منهما ، وما يَحتمله هذا المعنى - إذ أن السبب يؤدى إلى الوجود بالفاعل
والاختيار ، بينما الطبع يؤدى إلى الوجوب الضرورى ونفى الفاعل المختار .

فيسكون الاختلاف فى اللفظ والتنبيه لافى المبني والمعنى فتقول - مع
الغزالي - لامشاحة فى الأسماء بعد فهم المعانى ، بشرط أن لا يضع الطبائعيون
مسألة الوجوب الضرورى هذه حجة عثرة فى مذهبهم لأنهم « يقولون بأمر
من الأمور يوجب ، ثم الموجب لا يتعلق بالفاعل الموجب »^(١) بينما الحال
عند القاضى يختلف تمام الاختلاف إذ أن الفعل بالنسبة للفاعل « يتعلق به
ويقتضى على أحواله ودواعيه »^(٢) . وكذلك فإن مسألة الخوارق والمعجزات -
التي تخترق القوانين الطبيعية ومبادئ الأشياء - تؤثر على هذا الوجوب الضرورى
وتوقفه فى بعض الحالات ، ولا وجه لتحقيق هذه الضرورة ، بأن يمنع مانع

من حصول هذا الطبع، ويلاحظ في بعض حالات الخوارق كذلك أن لا يتحرك النار الجسم مع المجاورة، وأن لا يمتزج السهم الجسم المرمى مع شدة الزمنية. الخ من هذه الخوارق التي تحدث معجزة لنبي أو رسول أو لولي أو لصاحب كرامه ولا تخلو منها الأزمنة جميعها.

وعلى كل حال فإن القاضى ينظر إلى الطبع الذى يقوم بالتوليد نظرة مخالفة بحسبان أنه يرى أن هذا المعنى ليس متساوياً في سائر الجهات « بل من حكمه أن يختص بجهة حتى إذا منع مانع من التوليد فيها ولد في خلافه، وولد على الحد الذى يصح وجود السبب عليه »^(١) أى من الجهة التى هى ممكنة للسبب أن يحقق أو يولد مسببه. وتبعاً لاستعداد ذلك السبب للتولد، أى أن يكون قابلاً من الجهة عينها التى يمكن للسبب أن يولد منها.

وهذا يذكرنا بتعريف أرسطو للحركة، وهى شاملة عنده لجميع الأفعال، لأنه قد حصرها جميعاً في حركات أربع هى نقله، واستحالة، ونمو ونقصان وكون وفساد، وكل الأشياء والأجسام في حركاتها وأعمالها لا تخرج عن هذه الحركات الأربع، نقول أن أرسطو قد عرفها بأنها « فعل ماهو بالقوة بما هو بالقوة »^(٢) فالجسم يحرك جسماً آخر من الجهة التى يمكن منها أن يتحرك أى بحسب إمكانية الحركة فيه، وبحسب القوة الكامنة التى تساعد على هذه الحركة، وعلى تفعّلها تحققاً فعلياً.

وهذا مساوئ لما نقوله في التوليد من أن السبب يولد مسببه من الجهة

(١) المجموع بالتكليف ج ١ ص ٤٠٥، ٤٠٦ ط بيروت — قارن عبون للماتل
الجدى ٢٠ ص ٢٤٦ ب، ٢٤٧
(٢) عبد الرحمن بدوى : « أرسطو » ص ١٤٤.

التي يمكن أن يكون بها متولداً ، أى بحسب إمكانية التولد وبحسب القوة الكامنة في السبب التي تساعد السبب على التوليد .

على ان احتمال أو قابلية واستعداد المحل — أو السبب — للفعل المتولد يكون محتملاً للنتيجة كلها ، بمعنى أن التأثير من جهة المحل يتضاد بالقدر الذي يكون الفاعل فيها محسماً بفعله ، وواضحاً أسبابه في المكان الذي تولد فيه ومنه ، وعلى ذلك فليس من المذبول — كما يذكر القاضي — « أن المحل الذي توجد فيه الإرادة يحمل سائر الأبعاد على الحركة وأنواع التصرف » (١) لأنه لو صدق هذا لترتب عليه أن يكون المحل نفسه مرئياً ومختاراً وفاعلاً ، بينما الحال على خلاف ذلك ، لأننا حين نريد تحريك يدنا لتحريك المفتاح ، فالمراد — وهو تحريك المفتاح — لا يعنى أن يكون للمفتاح — وهو محل الفعل ، أى محل الحركة — هو الذي حمل الأصابع والذراع على الحركة ، بحسبان أن الإرادة قد تحققت وحلت فيه ، والعكس ليس صحيحاً — أعنى أن تكون حركة اليد هي الحاملة لنا على الإرادة ، بل الإرادة حاملة على الحركة ولا مدخل لمحل الحركة في ذلك لأن مثل هذه الأقوال يترتب عليها أن نساعد الفعل إلى من ليس بفاعل ولا حى ، وأن نفنى الفعل عن الفاعل الحتمى ونجعله أخط من الجادات ، وكأننا هنا — مع المنزلة القائلين بطبع المحل للفعل — بإزاء الجبرية المتطرفة . كما أن مسألة الحركة والسكون بالنسبة للمحل سواء ، ولكن وجود أحدهما بدلاً عن الآخر يترتب على الإرادة وهي المخصص لأحدهما دون الآخر ، وهذا المخصص يدل على الاختيار لا الطبع (٢) . وعلى ذلك تكون سائر الأعراض والحياة والقدرة ، وكذلك سائر المتولدات

(١) المجموع في المحيط بالتكليف ص ٤٠٧ ط . بيروت .

(٢) قانون المشى : شرح المسائل ج ٢ ص ١٩٣ .

«مضافة إلى الله عز وجل وقد قصد بها الإتمام على العباد واستحقاق منهم بها الشكر، وأن ما وقع بحسب الأسباب التي نفعلها، ووقع بحسب دواءنا وقصودنا فهو حادث من جملتنا» (١). وبذلك تتحقق الإرادة والقدرة والفاعلية للإنسان كما تتحقق القدرة الشاملة - للاله - لجميع المخلوقات والممكنات، ويتحقق شكره على ما أنعم به علينا من قدرة وعقل - ووجود على الأقل - وإيس في أحد القولين جسد للأختيار والحرية والإرادة الإنسانية، ولا إلغاء أو تحديد للتدبير الإلهي الشامل.

وبعد فإن مؤلفات القاضي وكتايبه تنقسم لتأليف الأسفار - وليس المباحث فقط - ولذلك سنكتفي بهذا القدر من آراء القاضي، لكي نترك مجالاً للمباحث الأخرى في التوليد حتى لا يتضخم البحث. ولقد ألقى القاضي - بعرضه ونقده - الضوء على ساقية، وعلى مذهب المعتزلة في هذه المشكلة، خصوصاً وأنها كانت قبل عصر القاضي قد تفرعت إلى تفرعات بعيدة عن الفرض الأصلي وهو البحث في التكليف والمسئولية، ثم جاء القاضي وعاد جانبة ثانية إلى التركيز على ناحية المسئولية. فإليه يرجع الفضل في الحفاظ على تطور المشكلة ثم العودة إلى أصولها، والمحافظة على تلك الأصول. كما أن آراء القاضي تعد ردوداً سابقة على مبطل القول كما كانت ردوداً لاجقة عليهم أيضاً وعلى المتطرفين من المعتزلة كأريافا. ولقد كانت هذه الأسباب كلها مبرراً كافياً لنا لعرض مبحث كامل عن آراء القاضي عبد الجبار في المتولدات مع إبراز رأيه أولاً بأول في كل مبحث بحسب الحاجة.

فتفرع البحث فيما سبق قبل القاضي أدى إلى القول بوجود الإنسان وسط

(١) المخطوط بالنسكليف ص ٤٠٧ ط ٠ بيروت، وعقارن عيون المسائل ص ١٩٦ ط ٠

نظام الطبيعة ، بوصفه طاقة فعالة بالسر ، والإرادة ، وبعد ذلك يهتز نظام الطبيعة طبقا لقوانينها على نحو يكون لادمخل للانسان فيه . أما القاضى - كما ونح من أقواله - فقد ذهب إلى القول أننا بنفس الحق الذى ننسب فيه للانسان الفعل المباشر نستطيع أن ننسب له الفعل المتولد عن فعله المباشر ، وأننا إن نفينا عنه الفعل المتولد عن إرادته مثلا ، لزمنا أن نفى إرادته أيضاً ، ذلك لأن إرادة بلا مراد لاقية ولا جدوى منها .

الباب الثالث

المفصل الأول

التوليد ونظرية المعرفة

يجدر بنا ونحن نعرض لآراء المعتزلة في التوليد ، أن نعرض كذلك لعلاقة هذه الفكرة وأثرها في المعارف والعلوم والإدراكات . أعني أننا سنتصدى في هذا البحث لفكرة التوليد من حيث صلتها وامتدادها إلى ما يسميه الفلاسفة بنظرية المعرفة . وإذا كان القول بالتوليد هو أطرف ما قال به المعتزلة ، وانفردوا به في عصرهم ، فإن الأطراف من هذا هو أن يطبقوا فكرتهم في التوليد ، على العلوم ، إذ قد تأملوا في كيفية حصول المعارف عندنا ، وأسباب حصولها ، وكيف تسند إلى فاعلها ، ومن هو الفاعل الحقيقي لها ، وما مصدرها ، وشروط صحتها أو فسادها . الخ من هذه الموضوعات التي يتضمنها هذا الباب . ولا بد من أن نشير باختصار إلى نطاق نظرية المعرفة — بالمعنى المشهور — حتى يمكننا أن نحكم فيما بعد ، حكمنا صادقاً بأن اتجاه اللغكامين إلى البحث في توليد النظر العقلى للعلوم يعد اتجاهاً فلسفياً وعلمياً منقطع النظير عند سابقينهم ومعاصرينهم على السواء .

ولقد رأينا أن مجال نظرية المعرفة قد اختلف فيه الباحثون ، فذهب بعضهم إلى قصر مجالها على كيفية تحصيل العلم أو كسب المعلومات . الخ أما نظرية المعرفة — كما هو المشهور — فهي تعرض للبحث في إمكان المعرفة ، والفرقة بين المعارف الأولية والمعارف المكتسبة ، كما تبحث في الأدوات التي تمكن من العلم بالاشياء ، وأيضاً فهي تدرس طبيعة العلم

للتحصّل وتتم بمعرفة اتصال قوى الإدراك بالشئ المدرك وعلاقة الأشياء
المدركة بالقوى المدركة . (١)

وبهذا يمكننا أن نستكشف أوجه التشابه بين طابع النظريات الحديثة
في المعرفة — من حيث ما تتضمنه بوصفها نسقا عاما منظما — وبين مذهب
اليه المتزلة منذ ألف عام أو يزيد .

ولكن ينبغي أن نشير إشارة موجزة لموضوع الإدراك — الحسى
والعقلى — لتأثيره في حصول المعارف والعلوم ، قبل أن نستطرد في بحثنا في
نظرية المعرفة — إن شئت — عند المتكلمين .

١ — هل يتولد الإدراك أم لا ؟

أن العالم من حولنا مليء بمنبهات حسية كثيرة ، بصرية وسمعية . . الخ
والإنسان لابد له أن يتعرف على ماحوله من محسوسات ، لكنه لا يدركها
جميعا في وقت واحد معا ، بل هو يختار منها ما يهيمه معرفته أو فعله ، أعني
ما يستجيب لحاجاته ورغباته الباطنة . واختيار الإنسان بعض الموضوعات
يترتب عليه ترك موضوعات أخرى لاتعنيه ، وهذا الاختيار ليس الانوحيها
للإهتمام ، أو هو انتباه إلى أشياء دون غيرها وإذا اردنا أن نجيب عن السؤال
الذي وضعناه ، فيجب أن يسبق الاجابة عرضا لتحديد فاعل الادراك وسببه
وتحديد المحل الذي يقع فيه المدرك . . الخ من هذه الوجوه التي تلاقى الضوء
على كونه الادراك يتولد وبالتالي يحدث من جهتنا ، أم أنه لا يتولد ؟

٢ — فاعل الادراك :

يذهب القاضى إلى أن المتكلمين اختلفوا في تحديد فاعل الادراك ،

(١) الدكتور توفيق العويل : د أسس الفلسفة ، ص ٢٢٥/٢٢٦ ، الطبعة الثالثة
الناشرة سنة ١٩٥٨ م .

وهذا الاختلاف لعله راجع إلى اختلاف كل منهم في تحديد الفاعل للفعل المتولد .

فمنهم من قال ان فاعل الادراك هو الله وحده وذلك « بإيجاب خلقه للحواس »^(١) ، وهذا مذهب اليه النظام ، ومن الواضح أن رأيه هنا تابع للمبدأ العام القائل بأن الانسان كله مخلوق ، بما فيه من عقل وحواس ، وإذا كانت الحواس التي تؤدي وظيفة الادراك الحسي هي ذاتها مخلوقة لله ، كان كل ما تنفعله هذه الحواس إما يرجع إلى الله . وأيضاً فإن رأى النظام في الادراك تابع لرأيه في المتولدات بأنها تعصل بإيجاب الخلقة . وإن كان رأيه الأخير هنا أصدق في نسبة المتولدات إلى فاعلها من رأيه في الإدراك حيث ينسبه إلى الله إحداثاً وإبداعاً .

ويقرب مما قاله النظام ما ذهب اليه محمد بن حرب الصيرفي من أن الادراك يسكون « لله لطبيعة يحدثها في الحاسة مولدة له »^(٢) ويبدو أن الصيرفي يريد بذلك أن حاسة الانسان قابلة للتأثر ، « فلطبيعة » التي يحدثها الله في الحاسة تأتي لها من مصدر خارج عنها ، وبهذه الطبيعة تحدث القدرة على الإدراك ، وتولد عملية الإدراك ذاتها وعلى ذلك فإذا لم تتمسكن الحاسة من الإدراك بدون المعونة الالهية — أعني لإحداث الطبيعة في الحاسة — رجعت عملية الإدراك كلها إلى الله فعلاً وتأثيراً عند كل من النظام والصيرفي .

أما معمر فهو بحسب مذهبه العام بوصفه من القائلين بالطباع - أعني كون الشيء فاعلاً ومؤثراً تبعاً لصفاته وطبيعته المستقلة - يذكر أن الادراك

(١) الفتى في أبواب التوحيد ج ٩ ص ١٧٣ وقارن مقالات الأشعري ج ٢ ص ٦٤ .

(٢) مقالات الإسلاميين .

فعل للإنسان وهو سببه وغاية: "أن سبب الإدراك عنده : من ذوى الحواس وله^(١)، غير أن معبرا يعتبر الإنسان فاعلا للإدراك لكن لا باختيار بل بالطبع أى بالضرورة ، إذ أن حاسة الإنسان تنفعل أمام موضوع الإدراك شاء الإنسان أم لم يشأ ، أى بحسب طبيعة الفعل - موضوع الإدراك وبحسب طبيعة الحاسة آلة الإدراك . ولكن هذه النظرة وإن كانت تشابه ماذهب اليه العلم الحديث من انفعال الحاسة واستجابتها لموضوع ماوصفه هو المنبه لها^(٢) ، إلا أن هذا الذى ذهب اليه معمر يخالف ما هو معروف من أن الإدراك يقوم على أساس توجيه الاهتمام أو تركيز الانتباه ، وهذه العملية تقوم أساسا على الاختيار ، بل هى الاختيار عينه . فـ يكون سبب الإدراك راجعا إلى فعل الانسان وليس طبعا من الطبائع .

وذهب معمر كذلك إلى أن الإدراك هو (فعل لمحله الذى هو قائم به^(٣)) أى أنه أرجع الإدراك إلى عضو الحاسة فالرؤية فعل البصر ، والسمع فعل الأذن واللمس فعل الأصبع . . . وهكذا ، ولكن هذا لا يقل - فى إنسكار الفاعلية الانسانية للإدراك - عن القول السابق وهو حدوثها بالحاسة بطبيعتها ، حقا أن الإدراك يحصل بحاسة ، وهى طريق للاحساس ، ولكن هذه الحاسة فى فعلها لا تنفصل عن الكائن الحى ككل فيكون الإدراك فعلا للمحل الذى هو الانسان الذى يقوم بعملية الإدراك ، وهذا الانسان هو ما قصد معمر بأنه ذو الحاسة .

وتحسب نجد أن صالح قبة يذهب مذهبا آخر فى الإدراك ، اذ قد أجاز - كما يروى القاضى - (أن يدرك الانسان الامور مع السلامة ولا يعلمها ، وان

(١) مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٦٤ .

(٢) د . يوسف مراد : مبادئ علم النفس - القام ، ص ٧٣ وقارن : اصول علم

النفس ٤ عزت راجع ص ٢٤٨ الطبعة الخامسة . القاهرة سنة ١٩٦٣ .

(٣) مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٦٤ .

يحصل فيه العلم بخلاف ما يشاهد^(١). وهو يعنى من ذلك أن الانسان لا مدخل له في حصول الإدراك فقد تكون حواسه سليمة صحيحة ثم يدرك بها الاشياء ولكنه لا يعلم شيئاً عنها . أو إن علم فيحصل علم بخلاف الشيء المرئى أو المدرك . وهذا الرأى كان تنبها من صالح قبة الى كون الادراك عملية تحتاج في صدورهما لالى الحاسة وحدها بل الى عوامل أخرى . وقد تطرف قبة في اسناد الإدراك فعلا لله الى حد أنه أجاز على الله أن يخلق الادراك في الاموات وهذا يناقى مانعرفه من أن الادراك يحدث بواسطة حاسة ، والحاسة لا بد من أن توجد فيها الملكة التى تمكنها من اداء وظيفتها وهى الاحساس وهذه للملكة والقوة مسلوبة من الميت . وعلى ذلك فلسكى يحصل الادراك فى الميت ، يكون هناك احتمالان : فاما أن يخلق الله القدرة على الادراك فى حواس الميت ، وفى هذه الحالة يخرج عن أن يكون ميتا بل يصبح إنسانا سويا . وأما أن يقدر الله الميت على هذا الادراك بقوة أخرى لانعلها ، وهذا شيء آخر ، وفى هذه الحالة يمكن أن يقال أن الله يمكن أن يقدر الحجر على الادراك مع بقاءه حجرا . وهذا خلط بين صفات الاجسام وطبائعها التى منحها الله لإياها . ونحن حينما ننسكرك ذلك الرأى من صالح قبة لانسكرك شمول القدرة الالهية . بل نرى أن كمال الله وحكمته يتعارضان مع مثل تلك الآراء . إن الله حقا يستطيع أن يقدر الميت والجماد على الإدراك ولكن هذا - إن حدث - لا تأثير له على كون الانسان بفعل الادراك أو لا يفعله .

وأيا ما كان الأمر فإن صالح قبة يرجع الإدراك إلى الله ، من جهة أنه سبحانه لا يبتدئه ابتداء ، ويختاره اختراذاً إن شاء أن يرفعه والبصر صحيح

والفتح واقع والشخص محاذ والضيء متوسط ، وإن شاء أن يخلق في الموات فعل^(١) والعبارة الأولى من هذا النص تجوز في بعض الحالات ، ذلك أنه قد توافر العوامل السابقة من سلامة البصر وفتحه ، ووجود الضوء المناسب للرؤية ، وحضور المدرك أمام المدرك ، ومع ذلك لا يحصل الإدراك لأن الله أوجد ما يمنع من حصوله ، فيكون السبب في الإدراك الذي نعيه عن المجاهدة من عند الله ، ويكون الله هو موجد الإدراك وسببه ، بل هو مختاره بوصفه تعالى مختراً لنا بما فينا من عقل وحواس ، وهذه هي الأدوات التي تمكننا من إدراك الأشياء .

ومن المتكلمين من غالى في إسناد سببية الإدراك إلى حد جعل للشئ المدرك تأثيراً في عملية الإدراك ذاتها ، فيذكر أنه « قد يكون الإدراك فعلاً للشئ الذي أدركه كالرجل يكون فاعلاً لبصره ، فيراه ، فالرؤية فعل للوارد^(٢) » ويبدو أن قائل هذا القول ركز كل اهتمامه في أثر العلة للمادية في العلولات ، إذ أن للعلة المادية فاعلية في حصول الأشياء والحوادث ، وهي — كما يقال — علة القوابل . ولكن من المعلوم كذلك أن العلة للمادية علة جزئية ومساعدة فقط ، بينما قائل الرأي السابق ذكر أن الرؤية فعل للوارد ، وهو بقوله هذا قد تجاهل وجود المدرك وماله من تأثير حيال الأشياء ، وتجاهل كذلك فتح البصر والضوء وسائر العوامل المساعدة التي تجتمع في حصول عملية الإدراك .

ويمكننا لبيان خطأ هذا القول إن نقع الطريق العكسي ، فنفترض مثلاً توارد الشئ المدرك على جهادات أو على أشياء غير مبصرين ، أو على مبصرين وليس هناك نور ، أو هناك نور وليس هناك انقباض عند المدرك ، فقد يكون

(١) مقالات الإسلاميين ج ٢ ص ٦٥ وقرن الثاني ج ١ ص ١٧٣ .

(٢) مقالات الإسلاميين ج ٢ ص ٦٢ .

لدى المدرك علم بوجود ما يدركه ولكنه لا يدركه بأن يصرف انتباهه عنه .
وواضح في جميع تلك الأحوال أن الشيء المدرك مع توارده في حالة عدم
وجود — بالنسبة للإنسان المدرك على الأقل — ولذلك فنحن نتمسك دائماً
نسميه بتربط العوامل أو تجمعها وتوافرها لحصول الإدراك ، أما أن ينقص
عامل أو أكثر من تلك العوامل فستصبح عملية الإدراك ناقصة بقدر هذا
العامل الناقص أو قد تنعدم إذا كان ذلك العامل الناقص — من عوامل
الإدراك — هو العامل الأقوى من العوامل الأخرى بوصفها متعادلة
بالنسبة له .

وما ذهب إليه صالح قبة ذهب أبو الهذيل إليه — كما يروى القاضى —
فهو يقول في الإدراك « أنه فعل الله تعالى على جهة الاختراع »^(١) هذا من
حيث فاعل الإدراك وسببه . ولقد تطرف أبو الهذيل في رأيه في الإدراك
مثل تطرف قبة فأجاز : « أن يكون البصر صحيحاً والموانع مرفوعة ولا يخلق
الله له الإدراك ، فلا يدرك ما يحضره ، ويميز — أى أبو الهذيل — أن يخلق
الله عز وجل العلم بالألوان في قلب الأعمى الذي لم يبصر لونا قط »^(٢) . وهذا
الرأى قائم على أساس أن الإدراك عند أبي الهذيل هو علم للقلب^(٣) ، ولما
كان الأعمى قلب — بوصفه حياً — كالبصر جاز أن يحصل عند الأعمى
إدراك بقلبه تبعاً للمعرفة التي يبعثها الله في قلب الأعمى ، مع ملاحظة أن
الإدراك عند أبي الهذيل هو علم بالاضطرار ، فيكون من عند الله ، ومن هنا
يتساوى للبصر والأعمى في حصول الإدراك عندهما ، إذ أن الله يحترعه اختراعاً .
وذهب أبو عني الجبائي إلى رفض أن يكون البصر مفتوحاً ومحتلاً
للإدراك ، ولا يحصل العلم بالمدرك ، بل عنده « لا بد من وجوده — أى

(١) التلويح ج ٩ ص ١٧٣ .

(٢) مقالات الإسلاميين ج ٢ ص ٦٧ .

الإدراك — لأن المحل لا يخلو من الشيء إلا إلى ضده إن كان له ضد^(١) ولما لم يسكن للإدراك ضد، كان لابد من حصوله بمجرد استيفاء شروطه — التي سنوضحها فيما بعد — وكان الإدراك يجب حصوله بالضرورة كوجوب المعلوم عن علته إذا ارتفعت الموانع، وكان الفاعل موجوداً ومختاراً، وكانت جميع الأسباب حاصلة، والمادة — موضوع الإدراك — قابلة للتأثر .

ولسكن ما هو موقف الإنسان من فعل الإدراك ؟ هل يولده من جهة، أم لا يقدر عليه ؟ لقد ذهب أبو هاشم إلى أنه يستحيل على الإنسان أن يفعله حقولاً، لأنه — أعني أبا هاشم — لا يثبتته معنى كما ذكر القاضي .

أما أبو علي وإن أثبتته معنى إلا أنه عنده « مما لا يصح أن يقدر عليه العبد »^(٢) ولعل السبب في عدم قدرة الإنسان على توليد الإدراك عندهما، راجع إلى أنه لا يوجد الفعل ويشار إليه « فيقال إنه سبب له ، لصحة وجود فعل يشار إليه مع صحة وجود العلم ولما يحصل »^(٣) ويبدو أن أبا علي قصد من ذلك أن المدرك في كونه مدركاً لا يقع بحسب أحوال من عندنا ، لها تأثير في هذا الإدراك . ولكننا نرى أنه قد أغفل أثر الفاعلية الإنسانية في عملية الإدراك من حيث حصول عملية الانتباه والتركيز فإذا ما نظرنا إلى أثر هذه الحالة في حصول الإدراك أمكننا أن نقرر أن للإنسان مدخلا في المدركات فتكون حاصلة من جهة . إذ أننا نلاحظ في بعض الحالات أننا إزاء المدركات قد نكون مجرد قوابل فقط دون فاعلية وتأثير .

ولسكن هل تؤثر تلك الحالات القليلة — التي لانكون فيها فاعلين

(١) مقالات الإسلاميين ج ٢ ص ٩٧ .

(٢) الفخر ج ٩ ص ٩٧٤ .

(٣) نفس المصدر ج ٩ ص ١٩٣ .

للإدراك - وعلى كل الأحوال التي ينبغي فيها فاعليتنا وإجابتنا تجاه المدركات؟ وكأنه يبدو لنا في أول الأمر أن انساب الإدراك إلينا من حيث التوليد انساباً ضئيلة . ونقول من حيث التوليد فقط لأن قول أبي هاشم بأن الشرط في حصول الشيء متولداً أن يكون معنى ، يخرج الإدراك - بوصفه ليس معنى عنده - من أن يكون في إمكان القدرة الإنسانية توليده ، وكأن أبا هاشم قد اكتفى بأن ينسبه لفاعلية الإنسان على سبيل المباشرة ، وكأنه من أفعال القلوب مثل الإرادة والكراهية .

ولكننا إذا نظرنا إلى أن مفهوم التوليد هو الوقوع بواسطة أسباب متوسطة بين فعل من جهة وبين الفعل المتولد ، فإن هذا التعريف متوفر في صدور الإدراك عن الإنسان وبحسب أسباب يفعها أو يمهّد لحدوثها . وحدوث الإدراك مترتباً على تلك الأسباب يتضمن ضرورة أنه يحدث متولداً ، أما كونه ليس بمعنى فإن هذا ما لا نفهمه . ولا نفهم ما ترتب عليه من إنكار لإمكان توليده فما المانع إذن من القول بأن الإدراك يصدر متولداً عن الإنسان ، وهو لا يختلف عن سائر الأفعال التي تتولد عن أسبابه التي يمهّد لها ، سواء بالجوارج أو بالقلوب ، في نطاق قدرته وحيزه ، أو خارجاً عن هذا النطاق والحيز !!؟

٣ - أسباب حصول الإدراك :

وكما اختلف المتكلمون في مصدر الإدراك أو فاعله ، هل هو الله ، أم الإنسان ، اختلف القائلون بأن فاعله هو الإنسان بوصفه مختاراً له ، واختلفوا في سبب حصول الإدراك هل هو فتح العين وما يقرب عليه ، أم هو الإرادة إلى الإبصار ؟

فمن المتكلمين من ذكر أن الإرادة هي التي توجب فتح العين ، وبالتالي

فإن الارادة - بوصفها سبباً للفتح - متقدمة على فتح العين وبالتالي على الإدراك
 إذ أن الفتح سابق على الإدراك ، وإن كان زمن سبق من الصعب تحديده،
 فيبدو لنا دائماً أن : « الفتح والادراك يكونان معاً »^(١).

وإذا كان هؤلاء قد جعلوا الفتح والادراك متواقفين ، فإن هناك من
 قالوا : انه نظراً لأن الفتح هو سبب الادراك ، ولأنه يجب أن يتقدم السبب
 على مسببه ، فإن الفتح لا يكون مع الادراك بل قبله . وهم يقيسون على ذلك
 الأمثلة التالية : أن الأحراق لا يحدث الا بعد عماسة النار للشئ ، وأن النهار
 لا يطلع أو يوجد الا بعد ظهور الشمس أو ذهاب الظلام ، بوصفه علة عدمية.

ولعل مثالا من تهافت الفلاسفة يوضح لنا الأسباب التي تؤدي الى حصول
 الإدراك : ولقد تخيرنا مثال الأعمى لما له من صلة بكلام أبي الهذيل الذي
 يذهب فيه الى إمكان اقدار الله الأعمى على أن يدرك الألوان . وعند الغزالي
 أن الأعمى الذي على عينيه غشاوة ولم يسمع من الناس يوماً الفرق بين الليل
 والنهار ، هذا الانسان حينما تنكشف الغشاوة عن عينيه في النهار ، ويفتح
 أعجانه ويرى ألوان الأشياء وصفاتها ، حينذاك يظن أن فتح العين هو الفاعل
 الحقيقي لحصول الادراك عنده ، ويعلم كذلك أنه لما كان بصره سليماً - وبالتالي
 مفتوحاً - وليس ثمة مانع وحجاب بينه وبين الأشياء المرئية له ، لزم عن ذلك
 أن يبصر ضرورة ، ولا يمكن أن يعقل غير ذلك ، واسكن اذا ما غربت
 الشمس وجاء الليل ، علم حينذاك أن نور الشمس هو سبب انطباع الألوان
 في بصره .

ولكن يجب أن تنبه إلى أن مقصد الغزالي من هذا المثال يختلف عن

(١) المقالات ٢٥٢ - ٦٥ ،

مقصودنا ، فنحن نقصد بيان تعدد الأدوار المساعدة ، أو العلل المعدة الجزئية التي تجتمع في حدوث عملية الإدراك . أما قصد الغزالي فكان إنكار فاعلية الأشياء إلا أن الوصول من ذلك إلى أن الفاعل الحقيقي والوحيد هو الله سبحانه فهو إنما أراد أن يذكر طبائع الأشياء وفعاليتها الذاتية خوفاً من أن تكون الأجسام مستقلة في فاعليتها وتأثيرها عن السياق العام للوجود الكلي ، وبالتالي تنفصل عن نطاق القدرة الشاملة ، وذلك من حيث المبدأ ناتج عن الفكرة الأساسية عند الغزالي وهي رد الحوادث إلى فعل الله وحده وسلب الفاعلية عن سائر المخلوقات .

والإدراك - بوصفه فعلاً - لا يعنينا منه في بحثنا هذا إلا الجوانب السببية فقط ، من ناحية تولد الإدراك أو حصوله ، هل يقول عن الإنسان أم عن فاعل آخر كما رأينا ؟ . أما فيما عدا هذا الجوانب السببية - كالقول بأن البصر لا يبصر الشيء إلا بأن يطفر إلى المدرك فيداخله ، أو « أن الإنسان لا يدرك الحسوس بحاسة إلا بالداخلية والإتصال والمجاورة » ^(١) وهو ما يقوله النظام ، فإن مثل تلك الأقوال تدخل في كيفية حصول المدرك والادراك وهذا لا حاجة لنا به في بحثنا هذا .

ولقد ذهب القاضي عبد الجبار إلى رفض مسألة تولد الإدراك من مجرد حضور المدرك ، وهذا ما ذهب إليه معتزلة بغداد ، فهم يعدون الإدراك معنى يتولد من حضور المدرك ، وفتح الجفن وزوال الموانع ، واعتراض القاضي يقتصر في قوله بأنه قد يحدث كل ذلك ولكن يكون المدرك غير مرئي كأجسام

(١) راجع تهافت الفلاس : ٢٨٥/٢٧٩ ، وتهافت التهافت ص ٥٢٨ وما بعدها ، وقارن كذلك رسائل ابن سبين ص ١٢٨/١٢٩ ، ص ٢٦٠ فيما يخص أسماء الآنية المحيطة والمعاطة .

الملائكة أو يكون المدرك غير حاضر العقل أو ضعيف البصر ، وفي هذه الحالة مع أنه قد ثبتت حقيقة حضور المدرك فإنه ليس على استعداد تام لتقبل عملية الإدراك وترجمتها ، فكان البغداديين قد أوجبوا تولد العلم والإدراك من حضور المدرك وزوال الموانع ، ولكن مسألة الوجوب هذه بما تنطوي عليه من ضرورة ولزوم هي التي يرفضها القاضى ، لأنه ليس في كل الحالات التي يحدث فيها الحضور للمدرك وزوال الموانع ... الخ ، يقول الادراك ضرورة ، وحصوله في بعض الحالات ليس قاعدة تطرد في كل الحالات ، أو أنها وجوب بين علة ومعلول « لأنه ليس هناك ما يوجب ، وليس يمكن أن يجعل الكل سببا لأنه يقتضى وقوع المسبب الواحد عن أسباب كثيرة »^(١)

ونحن لانميل إلى موافقة القاضى فيما ذهب إليه في العبارة الأخيرة من النص السابق من أنه لا يمكن أن يصدر عن الأسباب الكثيرة مسبب واحد مستندا إلى عدم جواز تراحم العلل على المعلول الواحد ، أو عدم اجتماع قدرتين على مقدور واحد - ذلك لأننا نجد أن كل سبب من هذه الأسباب الكثيرة ليس إلا مجرد عامل مساعد لباقي الأسباب لإيجاد السبب ، فكل عامل من عوامل الادراك يعد علة جزئية ، أو جزء علة ، إذا ما تجمعت مع الباقيات واكتملت ولدت لنا المسبب أو المعلول ، وهو هنا الادراك . ذلك لأن عملية الادراك لا يمكن تجزئتها ، بمعنى أنه لو فرضنا أن أسباب الادراك خمسة مثلا ، لما صح أن نفترض أن عاملين أو ثلاثة يمكن أن تقوم بنصف عملية الادراك ، لأن من يقول هذا كمن يجد أن عشرة رجال ترفع كتلة قدرها عشرة أطنان ، ثم يجزى العملية من تجربة الفاعل ويطلب أن يرفع رجل واحد طنا فقط من هذه الصخرة ، متغافلا في مثل هذه الحالة عن أن هؤلاء الرجال منهم القوى

(١) المحيط بالتكليف ١ - ٢٠٩ ط . بيروت .

ومهم التوضيح : ان يرد : بل ، ولكن ليس من الضروري
أن يقوم كل من : « ما يرفع ما يرفع » من السكتلة وحده لأن « إمكان
تجزئة موضوع الية لا يفسح على تجزئة العملية ذاتها » (١) .

وكذلك الحال بالنسبة للإدراك ، فلا يمكن أن نتغافل عن أن عوامل
إحداث الإدراك كلها عوامل جزئية مساعدة تجميع لتامة توليد الإدراك وكاله
فلا يمكن على ذلك تجزئتها وتجزئة الإدراك بوصفه عملية ، بأن ننظر إلى
سبيين - أو ثلاثة - على أنهما يمكن بهما توليد قسم من الإدراك ، بالقدر
الذي يتناسب مع تلك الأجزاء من الأسباب .

والقاضي على ذلك حينما أحال صدور مسبب عن عدة أسباب فهو ليس
مخافى ذلك ، وإنما العكس هو الصحيح في عدم الجواز إذ أن في مجال
الإنسان والطبيعة لا نجد علة واحدة أو سببا واحداً تقول عنه عدة مسببات
أو معلولات بشرط أن تكون غير متجانسة ، أى من تلك المسببات التي
لا يمكن أن يحدث كل منها إلا بسبب مختلف ومتنوع عن غيره ، لأنه قد
يمكن أن توجد مسببات متجانسة لعلة واحدة ، وإن كانت هذه المسببات
هي كذلك في ذاتها ، فإن منها - بالنسبة إلى غيره من المسببات - ما يعد سبباً لما
يلحقه ومسبباً لما يسبقه .

ولنضرب مثالا بوضع تلك السلسلة من الأسباب والمسببات التي ترجع
كلها إلى علة واحدة ، فلنفرض أن إنساناً قذف بحجر في زجاج نافذة فكسره
ثم دخل الحجر وأصاب رجلاً فوق ممشياً عليه . ولنفرض كذلك أن هذا
الرجل كان يحمل معه مواد متفجرة وبسقوطه سقطت منه وتفجرت ، وترتب على

(١) عبد الرحمن بدوي « أرسطو » ص ١٥٣/٤٥٣ .

هذا التفجير حوادث أخرى ، وبالنظر إلى هذه السلسلة من الأحداث التي يتولد بعضها عن البعض الآخر نجد أن منها ما هو سبب ومنها ما هو مسبب كذلك ، فحادثة ما من تلك الأحداث هي نتيجة - أو مسبب - لما سبقها من حوادث أولى ، وهي سبب أو مقدم لما يلحقها من حوادث أخرى ، والجميع من أسباب ومسببات ترجع في نهاية الأمر إلى سبب واحد تسند إليه كل الحوادث وهو الشخص الذي أتى بالحجر . وذلك لأننا لو افترضنا انتفاء لقاء الحجر لانتفت بالتالي سائر الأحداث الأخرى المترتبة عليه ، وطالما كانت هناك رابطة وعلاقة بين لقاء الحجر وسائر الأحداث نتج عن ذلك أن هذه هي العلة التي تتوقف عليها باقي الحوادث كل التوقف .

ولقد رأى القاضى أن الإدراك يعد فعلا لله وليس فعلا متولدا من أفعالنا بحسبان أن هناك عوامل أخرى للإدراك غير زوال الموانع وحضور المدرك الخ من الأسباب والعوامل التي قال بها البغداديون وأن هذه العوامل تخرج عن قدرتنا وطاقتنا ، ولذلك كان هناك شبه إجماع من المعتزلة - كما رأينا - على أن الإدراك فعل صادر عن الله تعالى . والقاضى يذكر في ذلك قوله : « وعندنا أن الإدراك ليس بمعنى وإن كان لو ثبت معنى لم يصح كونه متولدا بل يجب أن يكون من فعله تعالى ^(١) » وهو يعقب على ذلك بقوله أننا لو أرجعنا سبب الإدراك إلى المدرك لما كان ضروريا أن يراه الإنسان ، كأجسام الملائكة ، وكذلك فإنه لو حضر الرائي أمام المرئي وكان الرائي ضعيف البصر أو مغمضا عينيهِ أو كان هناك حائل بينهما ... الخ لما حصل الإدراك . ويبدو أن المقصود هنا هو الإدراك الحسى دون العقلى .

وتتبدى لنا النزعة الاشعرية المتبقية عند القاضى في إحالته أن نكون كل هذه العوامل سببا للإدراك ، إذ يعتبرها مجموعة أسباب ولا يصح عنده أن

(١) المحيط بالتكليف ج ١ ص ٤٠٩ ط . بيروت .

تجتمع على مسبب واحد^(١) مع أنه قال بإمكان ذلك في مسائل كثيرة بأن تتعاقب الاسباب على سبيل البديل أن يكون كل سبب منها بمثابة سبب جزئي يحتاج إلى باقي الاسباب للاجتماع على سبب واحد .

والقاضي يمنع من إمكان توليد - أو إحداث - الإدراك في الغير ، فهو يقول « وبعد فإن أحدنا يحضر غيره ، ولا يصح أن يفعل في غيره الابعتماد ولا حظه في توليد الإدراك والعلم في غيره ، ويبين صحة ذلك أن ما هذا سبيله لابد من اشتراط الماسة فيه ، وهي مفقودة ههنا ، فيجب إذن أن تجعل هذه الأمور طريقا للإدراك وهو طريق العلم »^(٢) فكان القاضي ينفي إمكان إحداث الإدراك أو العلم في الغير على أساس أن كل ما نفعله في غيرنا يكون بماسة ، وهذه لمدخل لها في إحداث العلوم والإدراكات ، وهو يكتفي بأن يعتبر الإدراك طريقا ووسيلة لحصول العلوم عندنا ، ولعله يقصد بذلك الإدراك العقلي أو النظر سنرى في الفصل التالي أنه سبب لتوليد العلوم عندنا .

٤ - محل الإدراك :

وقد بحث المتكلمون في موضوع مهم هو « محل » الإدراك ، أعنى تحديد ما إذا كان الإدراك يحدث في عضو الحاسة نفسه ، أم في الاوتار العضلية أم في مراكز الدماغ . أم في القلب بوصفه لطيفة روحية تشتمل على الفكر والارادة . وهذا الذي ذهب إليه المتكلمون يشبه إلى حد كبير ما يهتم به علم النفس الحديث^(٣) .

فنن للتكلمين من ذكر أن محل الإدراك هو القلب بمعنى أنه عند حدوث

(١) المعبط ج ١ ص ٤٠٩ ط . بيروت .

(٢) فاروق أحمد عزت راجع : « أصول علم النفس » ص ٢٣٧ الطبعة الخامسة القاهرة

الإدراك يحدث عند المدرك علم بالمدرك، وهكذا فلا يكون للبصر نصيب في عملية الإدراك الحسى، إلا في « انتصاب العين حيال المدرك إذا قابله بها إنسان أو العكس إذا قابلها »^(١)، بمعنى أن العين إذا قابلت شيئاً أدركته، وكذلك الشيء إذا وقع أمام عين — أعنى أمام حدقتها وفي مواجهتها أدرك الشيء.

وهناك من جعل محل الإدراك هو العين دون القلب، بحسبان أن القلب هو محل المدركات العقلية أما العين فهي محل المدركات الحسية، فعندهم أن « الإدراك يكون في بعض الحدقة، وهي جنسه، والعلم في القلب دون غيره »^(٢). وكأن الرؤية عند هؤلاء تكون في الحدقة، وهذا إغفال لما هو معروف من أن ثمة أعضاء حسية تنقل الأشعة الواقعة على العين من الجسم المرئى، إلى مراكز الدماغ، وتقوم هذه المراكز بترجمتها وإعطائها إلى العقل الذى يحكم بنوع المنبه، وكل هذه العملية تتم فى آنات صغيرة جداً.

الفصل الثاني

توليد العلوم والمعارف

عندما نتأمل عملية التفكير وهو ما يسمى « النظر » نلاحظ أنه - أعني النظر العقلي - يصدر عن الإنسان بحسب قدرته وإرادته ، فهو فعل الإنسان حقيقة ، ويستدل المعتزلة على ذلك بأنه تجاوز فيه القوة والكثرة ، وأن الإنسان يحاسب عليه ، فيثاب ويعاقب ، كما أن منه النظر الصحيح ، فهو يخضع للتقبيح والتعسين ، وهو يعتبر عندهم أول الواجبات العقلية^(١) .

وقد غلا بعض المعتزلة فاعتبروه حسناً دائماً . وإذا كان النظر يعد فعلاً يصدر عن الإنسان ، أمكن أن يكون سبباً يتولد عنه فعل آخر يترتب عليه فيكون مسبباً ، ويكون هذا المتولد من فعل الإنسان أيضاً .

والنظر في توليده لا يولد إلا جنساً ملاماً وهو العلم ، ما دامت كل الشروط مستوفاه كأن يكون النظر من عاقل وعالم بوجه الاستنتاج من الأدلة وأن تكون الأدلة صحيحة واضحة للناظر . وإذا كان النظر يولد علماً ، فهذا ليس دائماً ، إذ قد يوجد نظر فاسد فلا يولد علماً ، بل يولد ظناً أو جهلاً أو شكاً ، وقد لا يولد شيئاً البتة ، حين تكون الأدلة عقيمة أو يكون النظر ليس من عالم عاقل . ولذلك فنحن نقول أن من شرط التوليد توافر سائر الشروط التي أشرنا

(١) فخر الدين الرازي : شرح العاقل على « محصل افكار المتقدمين » الخانجي

ص ٢٨ تذييل ، القاهرة سنة ١٣٢٣ هـ

(م ١٢ - - الخربة المنشولة)

لأنها . كما أن ليس كل علم فهو متولد عن نظر إذ قد يحصل العلم من طريق الإلهام أو الوحي ، وهذا مؤكد ومحقق عقلاً ونقلاً^(١) .

وقد ذهب الجاحظ - بحسب مذهبه العام في الطبائع - إلى أن العباد لما كانوا لا يفعلون إلا الإرادة ، وأن ما عداها من أفعال الإنسان يصدر بطبعه ولا مدخل للاختيار فيه ، فإن العلم عنده ليس فعلاً للعبد ، لا متولداً ولا مباشراً ، وإنما هو واقع بحسب الطبع ، وبمقتضى الحتمية والضرورة الطبيعية للأشياء . ولكننا يمكن أن نقول : ما المانع من أن يكون النظر مولداً للعلم عند الجاحظ أيضاً ؟ على أساس أن النظر هو الآخر يعد إرادة للعبد وبالتالي فعلاً له ، فيكون العلم فعلاً متولداً عن العبد عن طريق النظر الذي هو فعل له بإرادته . لأن الإرادة — كما ذكرنا — لا تتمثل بمجردة عن مرادات لها ، بل هي تتمثل في أفعال تسمى موضوعات الإرادة وشغلها الشاغل ، والنظر — وهو إرادة العلم أو المعرفة — لا يمكن أن يحدث في الإنسان جبراً أو اضطراباً أو بالطبع ، بل يكون نظره بإرادته واختياره . وعلى ذلك فنحن نرى أنه يمكن أن نستنتج من الأساس العام لمذهب الجاحظ - وهو أن الإرادة وحدها هي فعل العبد - أن يكون العلم فعلاً للإنسان ويتم بنظره . وعنه يقول بناء على « أن المريد لا بد من أن يكون قاصداً أو معتزلاً للفعل في الحال وتكون إرادته جهة للفعل ، ولا تسكون كذلك إلا وهي من فعله^(٢) » . كما يمكن أن نستنتج من قول المعتزلة بأن النظر أول الواجبات العقلية ، أن

(١) الفزالي : مجموعة الفصول المأثورات - الرسالة القسمية - ١١٢ طبع بمصر مصطفى أبو العلا .

(٢) الفزالي في أبواب التوحيد والعدل ، تحقيق د . إبراهيم مدكور ج ١٢ - ١٢٠ وزارة الثقافة - القاهرة سنة ١٩٦٢ .

الإنسان هو فاعله ومصدره ، ومصدر لكل ما ترتب على النظر من أفعال ، وأهمها العلم بوصفه موضوعنا الآن .

ولا بد من الإشارة إلى أن العلم والمعرفة يطلقان بمعنى واحد عند الإسلاميين ، وكلاهما وليد النظر ، وهذا يدعونا إلى تأكيد وجهة نظرنا من أن هذا البحث هو بحث في نظرية المعرفة بالمعنى الفلسفي لها . والعلم عبارة عن تحقق وتبين ويسمى فهما وفطنة وتفقه ، وهو ما تسكن إليه نفس العالم ، فليس علما ولا معرفة ما لا يطمئن إليه المرء ويعتقده عن يقين . والقاضى شأنه شأن الجبائين - يضيق من دائرة العلم حتى أنه ليقصرها على الاعتقاد .

١ - القسمة الثنائية للنظر :

والنظر ينقسم إلى نوعين بحسب توليده للعلم أو عدم توليده له :

(أ) النظر المولد وهو النظر الصحيح .

(ب) النظر غير المولد وهو النظر الفاسد ، وأساس صحة النظر - كما ذهب أبو هاشم - يمكن في كونه مولداً للعلم . والنظر الذى لا يصلح للتوليد - أى النظر الفاسد - وهو النظر في أمور الدنيا ، وفيما ليس بدليل ^(١) .

وكما أشرنا إلى أن المتولدات لا تختلف في كونها متولدة بحسب الفاعلين ، فكذلك نذكر أن توليد النظر الصحيح للعلم لا يختلف بحسب الناظرين إذا كان حالهم في النظر سواء ، وكانت الأدلة متساوية في الإعتقاد لدى الجميع ، وكانت طريقة النظر واحدة عندهم « لأن النظر ، في توليده للمعرفة ، لا يختص بأن يولد في واحد دون الآخر ، إذا وقع من الكل على حد واحد ، ونعلم

(١) الملاحمى : « الفائق في أصول الدين » مضبوط - ١٢٩ .

أن حال غير نافي سكون نفسه إلى ما قد نظر ، كحالنا في أنه إن نظر علم كما علمناه ، ونعلم أنه متمكن من النظر كالواحد منا^(١) .

على أن القاضى ينبه إلى توليد النظر للعلم — ما دام نظراً صحيحاً — لا يتوقف على كون الناظر قاصداً أو هازلاً أو جاداً في نظره ، وذلك لأن حالات هؤلاء الفاعلين « قد تلتبس في بعض الأحوال ، ولا يمنع ذلك من صحة معرفتها في سائر لأحوال »^(٢) ، وكأنه لا دخل للتقصد والاختيار الانساني في توليد النظر للعلم ، بل إنه بمجرد النظر ، والنظر الصحيح ، يحدث العلم متولداً ضرورة ، ولا يمكن الإنفكاك عن توليد العلم أو منع النظر من التوليد ، فمثلاً بمجرد اطلاعنا على مشكلة من المشاكل ، يتولد لدينا علم بها عقيب النظر مباشرة ، بل يتولد هذا العلم بمجرد النظر ، ويتكاثر ويزيد ويتم بتسائر النظر وزيادته ، وانتهائه ، وكذلك يقل بقلته .

أما المقصد إلى النظر والهازل والجاد فإن حال كل منهم واقع باختياره لا من ملجئ له ؛ وكذلك نظراً لا كنهال عقل كل منهم وصلاحيته للنظر ، ونظراً لتوافر موضوع النظر الذى سينظر فيه كل منهم ، فلقد تساوا جميعاً من حيث توافر شروط صلاحية النظر ، وقبول العلم للتوليد ، فلا يكون لأحوالهم المصاحبة للنظر تأثير في حصول العلم عن النظر . لأن المعيار الأساسى هو العقل - الذى اتفقوا فيه جميعاً مع اختلاف أحوالهم - لذلك كان العاقل مكافئاً بالنظر . والتسايف يعنى أن الإنسان الذى تتوافر فيه شروط النظر وينظر يكون مسئولاً عن تركه لما كان به باختياره وإرادته ، ثم يكون مسئولاً عن فعل يجب أن يصدر عنه ، لذلك كان من النظر ما هو حسن

وصواب قيل أن يتولد منه العلم ، ويثبت كذلك ما هو قبيح وخطأ وهو
الذي لا يولد علماً .

وإذا كان المعتزلة قد قالوا بتوليد النظر الصحيح للعلم ، فإن الأشعرى قد
قال بأن العلم يحصل بحسب اجراء الله فساداً وأنه فعل الله ^(١) ، ورأى بعض
الفلاسفة الإسلاميين مثل الفارابي وابن سينا أنه يحصل بالاستعداد والفيض
من واهب الصور ، أما الجويني والباقلاني فقالا باستلزام النظر العلم على
سبيل الوجوب ولا يكون النظر علة أو مولداً .

أما الرازي ^(٢) فقد رأى أن العلم يحصل « بالوجوب » لا على سبيل
« التوليد » ، إذ أنه وافق الأشاعرة في قولهم أن العلم هو فعل الله تعالى ،
ووافق المعتزلة في أنه واجب الوقوع بعد النظر ، وخالف الأشاعرة في قولهم
ليس بمنع أن لا يخلقه الله مع وجود النظر ، وخالف المعتزلة في أنه
فعل الناظر .

والدليل على وجوب العلم عند الرازي هو قوله : « أن كل من علم أن
العالم متغير ، وكل متغير ممكن ، فمع حضور هذين العلمين في الذهن يستحيل أن
لا يعلم أن العلم ممكن ^(٣) » وهذا الرأي للرازي يوضح أن الاستدلال من
الأقضية المنطقية بعد استدلالاً ضرورياً ويكفي فيه حضور المقدمتين في ذهن
الإنسان لكي يستنتج . فالنتيجة - بحسب الرازي - تقع من المقدمات ضرورة
ولا مدخل للإنسان في ذلك الاستنتاج .

وإذا كان قد قيل أن الرازي أخذ رأيه في الوجوب عن الباقلاني

(١) الرازي : « عمل أنكار المتقدمين » ص ٢٨ .

(٢) الرازي : « عمل أنكار المتقدمين » ص ٢٩ تفصيل .

(٣) الرازي : « عمل أنكار المتقدمين » ص ٢٨ وما بعدها .

والجوابي فهذا القول يُعدُّ صحيحاً لأنهما قالاً باستلزام النظر للعلم على سبيل الوجوب ، ولا يكون النظر علة ضرورية دائمة ، ولا يكون مولداً .
وتلك الآراء تشبه إلى حد بعيد رأي العقليين القائلين بنظرية المعرفة اليقينية ، واعتبار المبادئ العقلية المشار إليها كلية ضرورية ، على اعتبار أن العقل واحد في الناس جميعاً . فالحقائق البديهية في كل صورها ثابتة لا تتغير بحسب الزمان أو المكان ، ودليل العقليين على صحة دعاويهم أن هذه المبادئ عامة في الناس جميعاً ، وأن العقل يدركها بمجرد تفحصه من غير حاجة إلى التجربة^(١) . وواضح عند العقليين ضرورة المعارف وأنها واجبة بحكم العقل كوجوب العلة لمعلولها .

وهذا الرأي يقترب إلى حد بعيد من آراء المتسكدين الذين ذهبوا إلى أن للنظر يوجب العلم ، وذلك لأن العلم عندهم ضروري وهو يحصل من عند الله . أما المعتزلة ففي قولهم بالتولدين النظر والعلم فإنما جعلوا لذلك شروطاً يتوقف عليها العلم . وهذا يدل على أن المعارف تحصل بالتجربة أى بعدية وليست أولية ، وإن كانوا لم ينكروا البديهيات . وكان مذهب المعتزلة عقلى لقولهم بأثر النظر العقلى في حصول المعارف وحسب الحاجة للنظر إلى الجوارح في إدراك المعارف .

٢ — صحة النظر : —

صحة الشيء — كما هو معلوم — هي أن يكون صادقا مع ذاته ، مستقيما مع ما يؤدي إليه من نتائج ، وتعرف صحة النظر — أعنى النظر العقلى المولد للعلم — عند أبى على الجبائى على وجهين : « سلامته » ، وسلامته ما يؤدي إليه من

(١) اسس الفلسفة ص ٢٦٨ / ٢٦٩ .

الانقياض» ^(١) فالنظر العقلي يكون سليماً وصحيحاً من حيث أنه يصلح لتوليد علم ومعرفة ، بحيث أننا لا ننظر في علوم الطب لكي نعرف الهندسة أو القانون ، بل يجب أن يكون النظر في نفس الموضوع المراد العلم به ، وفي أدلة ذلك الموضوع المقصود بالذات ، وبالتالي أن يتولد عن هذا النظر في ذهن الناظر علماً هو نفسه العلم المتضمن في الأدلة الموجودة في موضوع النظر .

أما أبو هاشم فإن العلامة الوحيدة على كون النظر صحيحاً في رأيه هي أن يولد علماً ومعرفة عند الناظر ، وهذه العلامة عند أبي هاشم تتمثل في « أن يكون نفس الناظر إلى صحة ما اعتقده ، ومفارقته للجاهل والشاك والظان تقتضي صحة نظره » ^(٢) وكأن صحة النظر لا تكون في ذاتها بل بالنسبة إلى اطمئنان الناظر إلى أن ما تولد عن نظره بعد علماً صحيحاً ، وهو بذلك يختلف عن حال الشاك والجاهل والظان في أن المعرفة التي لديهم ليست يقينية وليست صادقة إذ لا تطمئن أنفسهم وعقولهم إليها ، فيكون نظرهم نظراً فاسداً ، ولكن الفرق بين أحوال كل من العالم والجاهل والمتشكك في أن العالم ينظر في بادية الأمر ولديه اعتقاد سابق بصحة ما ينظر فيه ، أما الجاهل فليس عنده أي اعتقاد أو معرفة أولية بموضوع الدليل ، والمتشكك يغلب عنده الظن والشك على الاعتقاد فلا تطمئن نفسه إلى ما ينظر فيه ، وهذه تفرقة طريفة بين تلك الأحوال التي تصاحب النظر والتي تؤثر في العلم الحاصل عن كل منها .

واستطاع المعتزلة أن يقولوا بتوليد النظر للعالم ليكون هناك فرق بين الناظرين تبعاً للفرق في أحوالهم السابقة على النظر أو المقارنة له ؛ لذلك كان

(١) المتن ج ١٣ ص ٧٥ .

(٢) نفس المصدر ص ٦٩ .

أبوهم علم، جبل وسائر المعجزات العقلية... إلخ، ولقاء، يقولون: «لا بد أن يحصلوا.
نظلم عن الناظر، فتولدت كذا لا يتناوى الناظر مع المقلد، أو للعالم
مع الجاهل» (١).

١- وإذا كانت التفرقة بين المعارف الحاصلة تبعاً للتفرقة بين أحوال الناظرين.
من ظن وجبل وشك وإعتقاد وتقليد.. إلخ - قد سبقت المعتزلة المحدثين في
ذلك الرأي، فإننا نجدهم انفردوا عن المحدثين كذلك بالقول بمسكرة التوليد
في مجال المعارف والعلوم. بقا إن التجريبين أرجعوا المعارف إلى التجربة أو
الحواس، ولكنهم لم ينقبهوا إلى دور الإنسان (الناظر) في حصول هذه
المعارف. فالتجريبيون يردون المعرفة إلى التجربة كعملية خارجية، أما المعتزلة
فهم يرجعونها إلى الإنسان الناظر أو صاحب التجربة (٢)، وفي هذا تأكيد
لدور الإنسان فيما يدور حوله من أشياء ومدرجات.

هذا وقد ذهب النقاض إلى رأي مخالف لما ذهب إليه أبو علي الجبائي،
فالنقاض يقول أن «سلامة النظر من الانتقاض لا تقتضي صحته، وإن كان
حصول الانتقاض تدل على فساد» (٣) وهذا يعد تنبها من النقاض إلى قيمة
التجربة في الحكم على صحة وصدق المعرفة، ذلك أن النظر إذا ولد علماً ما
وكان هذا صحيحاً حين تولده فإنه لا يعد صادقاً أبداً إلا إذا تأكدنا من
هذا الصدق من الرجوع للواقع أو من مقارنته بعلم آخر يكشف لنا عن صحته
أو فساد، فإذا حصل تناقض بين ما علمناه وما قارناه به دل ذلك على فساد
النظر العقلي، وإذا لم يحصل هذا الانتقاض — التناقض — دل على أن
النظر صحيح بالنسبة لما وراءه، ولا يمتد ذلك إلى جميع العلوم والأدلة.

(١) الفنى في أبواب التوحيد ج ١٣ ص ٩٣.

(٢) قارن أسس الفلسفة ص ٢٧٦/٢٧٣.

(٣) الفنى في أبواب التوحيد ج ١٢ ص ٧٥.

٣ - كيفية توليد النظر للعلم .

إذا كنا قد عرضنا - بإيجاز - لشروط إيد النظر للعلم ، وأشرنا إلى قسمة النظر الثنائية وإلى مدى صحة النظر المؤدى إلى العلم . فليتنا الآن أن ننظر في كيفية توليد النظر للعلم ، كما يتولد عندنا علم صحيح بهذه المشكلة - نعى مشكلة تولد العلم عن النظر .

يذكر الفاضل عهد الجبار أنه بمجرد « النظر في الدليل يحصل اعتاد المدلول على طريقة واحدة ، إذا لم يكن هناك منع ، ويحصل هذا الاعتقاد عنده بحسبه لأنه لا يحصل عنده اعتقاد غير المدلول » ^(١) وفي هذه العبارة تنبئ لنا بعض النتائج وهي : أنه بمجرد النظر في موضوع أو مشكلة يحدث عند الناظر اعتقاد - وهو معرفته وعلمه - بهذا الموضوع أو تلك المشكلة ، بشرط أن لا يكون حمة مانع سواء كان في الناظر - كأن يكون غير كامل العقل أو - الحواس - أو كان المانع في الموضوع المنظور فيه نفسه - كأن يكون من الأشياء المتناقضة التي لا تفهم البتة ، ولا يكون لها معنى ، فتكون مستعصية على الفهم ، وبعبارة عن درك العقول لها . والنتيجة الأخرى أن يكون المدلول بحسب الدليل ، وهو ما نقول عنه أن نخرج بمعرفة متصلة بالموضوع الذي نظرناه ، وليست بعيدة عنه ، فلا نفهم التوحيد من النظر في الجغرافيا مثلا بل تكون هناك مناسبة وملاءمة بين الموضوع المراد علمه والموضوع الذي ننظر فيه . ويمكن أن نلخص تلك النتائج - أو الشروط - التي على أساسها تنسب العلم مقولدا عن النظر ، فيما يأتي :

١ - صلاحية الناظر . وقدرته على النظر وذلك بتمام عقله وحواسه .

(١) الفنى في أبواب التوحيد ج ١٢ - ٧٧ .

٢ - صلاحية الموضوع الذى سينظر فيه الناظر وأن يسكون قريباً وقابلاً للفهم .

٣ - عدم وجود موانع فى كل من العاملين الأول والثانى ، أى لا ينتفى العقل ، ولا يكون الموضوع مما يستمضى على الفهم ويبعد عن إدراك العقول له .
٤ - أن يقتارب الدليل - وهو موضوع النظر - مع ما تولد عنه - وهو المدلول ، أعتى أن يطمئن الناظر إلى أن ما تولد عن نظره مطابق للموضوع الذى نظر فيه .

فإذا اكتمات تلك الشروط أمكننا أن ننسب العلم متولداً عن النظر ، وأن ننسب كليهما إلى فعل العبد وتأثيره ، لأن حال هذا التوليد كسائر التولدات فى كونها أفعالا للعباد واقعة بتصرفاتهم بحسب قصودهم ودواعيهم .

ويجب أن نشير إلى أن أبا على الجبائى لا يميل إلى جعل النظر يحدث من الإنسان بدون داع أو منه ، بل يرى أنه « لا بد من أن ينبه على باب باب منه »^(١) . فمعد الجبائى يسكون الخاطر أو الداعى هو المنبه له إلى النظر فى هذا الدليل دون ذلك كى ينتج عن نظره العلم الذى يبنى معرفته ، بل إن الداعى ينبه الناظر كذلك إلى طريقة النظر التى بها يصل إلى مراده وهو العلم .

أما أبو هاشم فإنه — تبعاً لتقليده للعقل ، والسمو بكمال فوق كل الدواعى والخواطر — يرى أن المكلف « قد يستغنى بكمال عقله ومعرفته بالعادات عن ذلك — أى تنبيه الخاطر أو الداعى — من حيث علم أن طريق المعرفة بالفاعل فعله إذا لم يدرك ، وأنه لا يجوز أن يتوصل إلى معرفة النحو بالنظر فى الطب »^(٢) أما القاضى فإنه إلى جانب ميله إلى قول أبى على

(٢١) نفسى لى أبواب التوحيد ج ١٢ ص ٢٦٦ . وقارن ص ٣٩٠ وما بعدها .

فإنه أيضا لم يمارض أبا هاشم إلا فيما يقوله القاضى من أنه قد يكون من الأدلة ما يفضى ولا تتجلى مفارقة لغيره، حتى أن العالم المتمرن (*) ربما يشق عليه بعض الأدلة ببعض ^(١) لذلك فهو لا يفكر قوة العقل في الوصول إلى النظر والمعرفة الصحيحة، ولكن هذا العقل - عنده - في بعض الأحوال يحتاج إلى وجود الخاطر والداعى الذى يبين الأدلة وينبه إلى كل منها، فهو لم يكتف بالخاطر والدواعى فقط كما ذهب أبو على، ولم يكتف بالعقل فقط كما ذهب أبو هاشم بل رأى حاجة الفعل إليهما معا، إلى العقل بوصفه أداة النظر، وإلى الخاطر بوصفه المخصص للدليل دون آخر إلى جانب الداعى، وعلى أساس توافر هذه العوامل ينسب النظر للإنسان فعلا وسببا في حدوث ما يتولد عنه من علم أو معرفة.

والقاضى يرد على من يعترض بحصول الاعتقاد في المدرك عند إدراك الشيء المدرك، بأن ذلك لا يطلق عليه تولدا، ويقس ذلك على مسألة النظر في توليده للعلم، فنقول يرد القاضى بأن الإدراك لا يتولد عنه العلم وذلك على أساس أنه قد جعل شرط التوليد أن يكون بين معنيين حادثين، وأن الإدراك - كما أشرنا في مبحثه السابق - ليس معنى أصلا، فلذلك لا يصح أن يولد علما. وذلك يتمثل في قوله « فإن الادراك لو ثبت معنى، لم يجب فيه ما ذكرناه - وهو أنه يولد علما. وذلك يتمثل في قوله « فإن الادراك لو ثبت معنى، ولم يجب فيه ما ذكرناه - وهو أنه يولد العلم - لأن العلم لا يقع عنده على طريقة واحدة، مع ارتفاع الموانع ^(٢). وكذلك فإن ثمة فرقا بين

(١) نفس المصدر والصفحة، كتبت هذه الكلمة في المطبوع (المتزن) والمانى يستقيم
١٤ أئوتناه.

(٢) نفس المصدر ج ١٢ ص ٧٧

الإدراك الذي يحدث عن النظر بالعين ، وبين العلم الذي يحدث عن النظر بالعقل أو القلب مثلاً ، أي بين الإدراك الحسي والإدراك العقلي ، فالنظر بالعين عبارة عن « حركات تقع على وجهه ، فلو وجدت العلم لوجدته في محلها ، لأن الإختصاص لها ببعض المحال دون بعض »^(١) فإذا كانت هذه هي طريقة إدراك العين للبهريات ، فإن الفسك أو النظر العقلي ليس كذلك ، إذ أنه لا مانع من أن يولد العلم إذا استوفيت شروط التوليد التي ذكرناها .

والمعترض على توليد العلم عن النظر بضرب أمثلة على ذلك منها الطفل الذي يدرك مالا يعلمه ، وأيضاً فف بعض الحالات قد يدرك الإنسان العاقل مالا يعلمه لحصول لبس ، وإن كان القلب محتملاً للعلم ، والموانع زائلة . ذلك لأن اللبس لا يصبح أن يسكون مانعاً من وجود العلم بالمدرک .

وشروط توليد النظر للعلم — كما ذكرنا — أن يسكون الناظر عالماً بالدلالة على الوجه الذي تدل منه . وعلى ذلك فإن الطفل إذا نظر في دليل مالا يتولد عنده علم بالمندلول لأن الطفل فاقد للشرط الاساسي في التوليد وهو العلم بالدلالة على الوجه الذي تدل منه . وعلى ذلك فإن الطفل فاقد للشرط الاساسي في التوليد وهو العلم بالدلالة على الوجه الذي تدل منه وبذلك لا يتمتع على العاقل أن ينظر ومع ذلك لا يحصل عنده علم بالدلالة لوجود شبهة وهي بمثابة مانع يؤثر في الدليل « ومخرجة له من أن يسكون عالماً به على الوجه الذي يدل »^(٢) هذا إذا كانت الشبهة الحاصلة عند العالم قاذحة في الدليل ، أما إذا كانت غير قاذحة في الدليل ، فيحسب عدم تأثيرها في كون السبب — أو الدليل — حادثاً على الوجه الذي يولد منه ، كما أن المحل — وهو

(١) المفتي في أبواب التوحيد ج ١٢ ص ٩١ .

(٢) المفتي في أبواب التوحيد ج ١٢ ص ٨٠ .

قلب أو غفل الناظر — فحتمل للعلم ، و - بهذا تكون الشروط تامة والمواقع مرتفعة فيتولد العلم عن النظر مع وجود الشبهة الغير القادحة .

أما أن تؤثر الشبهة في منع النظر من التوليد للعلم ، إذا تعلقت النظر بناء على أنه من « المتعالم من حال العقلاء أنهم إذا سبقوا إلى اعتقاد الخطأ للشبهة ، نظر وإلى الدليل والشبهة قائمة ، أنه لا يولد »^(١) فإن هذا مما يرفضه القاضى لأن النظر إذا ورد على الشبهة المتقدمة فإنه يولد العلم ، ويحول الاعتقاد الذى اقتضته الشبهة . ومثال ذلك ما إذا وردت شبهة على إنسان عاقل ، فاعتقد أن سائر الحوادث والأفعال تقع طباعاً ، ثم نظر فعلم أن علة حاجة الكتابة إلى كاتب هو حدوثها فقط ، فإن مثل هذا الشخص يحصل عنده علم بحاجة كل مسعدث قادر . وبحصول ذلك العلم لديه ، يكون الاعتقاد المتقدم — وهو اعتقاد خاطئ — بوصفه شبهة — قد زال عن عقله .

ويفرق القاضى بين العلم والظن والاعتقاد بفرقة دقيقة ، قائمة على أساس أن العلم هو الحقيقة واليقين ، بينما الاعتقاد والظن فيترجعا بين الحقيقة والخطأ . وعلى هذه التفرقة أقام مذهبه في توليد النظر للعلم ، فبيد النظر ثانياً في كيفية حصول هذا التوليد ويذكر « أن من حق النظر في الدليل أن يولد اعتقاد المدلول فإن كان الناظر عالماً بالدليل على الوجه الذى يدل ، كان الاعتقاد المتولد عنه علماً ، وإن كان معتقداً للدلالة أو ظاناً لما على الوجه الذى يدل ، كان الاعتقاد المتولد عنه غير علم »^(٢) وعلى هذا الأساس فهو يعد نظر المراهق في الدليل مولداً للاعتقاد وليس مولداً للعلم ، لأن المراهق إذا اعتقد صحة

(١) نفس المصدر ج ٢٤ ص ٧٨ .

(٢) المفتى فى أبواب التوحيد ج ٢٣ ص ٨٠ .

الفعل من زيد وتعذر على عمرو ومع سلامة الآلات واستعداده للنظر، ثم نظر في ذلك وتأمله، اعتقد لزيد ما ليس لعمرو، فقله اعتقد لأنه علم مرجح بين الصدق والكذب ولأنه قائم على أساس الاعتقاد لا على أساس التأمل في دليل صادق، ذلك لأن « الوجه الذى (عليه) يكون ذلك الاعتقاد علما، كون الناظر عالما بالدليل . حتى لو علم الدليل، ثم فعل اعتقاد المدلول ابتداء لسكان علما » .^(١) وكأنه يمكن أن يقال أن ما يوجد من العلم متولدا عن النظر مع الاعتقاد، غير الذى يوجد منه مع العلم السابق أو التأمل، والاعتقاد والعلم هنا بالنسبة للناظر يعبران عن مدى معرفته وثمته بالدليل موضوع النظر.

وكما يجوز أن يقال أن المعنى الذى يحدث مع فقور الطبع غير المعنى الذى يحدث مع الشهوة، أو أن الألم هو ألم نفسه ولا يصح أن يكون لذة، فكما يجوز ذلك، يجوز كذلك أن نقول: « بأن النظر المقارن للعلم بالدلالة، غير النظر للمقارن لاعتقادها » .^(٢) وعلى ذلك يكون علم الناظر بالدليل هو شرط توليد النظر للعلم، لأن ما يتوقف الشيء فى وجوده على اعتبار ما، يكون هذا الاعتبار شرطا فى وجود ذلك الشيء، ومؤثرا فى هذا الوجود. فإذا ثبت بالنسبة للنظر « كونه مولداً، وثبت أنه لا يولده — أى العلم — إلا على هذا الوجه، صار شرطا فيه » .^(٣) ومثال ذلك أن الاعتماد وهو يحدث الصوت متولدا عنه، ولكن عند حدوث الاصطكاك بين الأجسام، كانت المصاكة شرطا فى التوليد — كما ذكرنا — بل إن علاقة السببية أو رابطة

(١) المصدر السابق ج ١٢ ص ٨٠ * ناقصة فى المنعور والمخطوط والمعنى يستقيم بوضعها.

(٢) نفس المصدر ج ١٢ ص ٨١ .

(٣) نفس المصدر ج ١٢ ص ١٠١ .

العلمية بين الأشياء تؤدى إلى اعتبار أن بعض أحوال القادر وصفاته شرط
فى إيقاع الفعل ، أو إيقاعه على وجه دون وجه . (١) .

ج — أدلة تولد العلم عن النظر :

يورد القاضى — للاستدلال على توليد النظر للعلم — بعض الآراء
المحملة التى لا تخرج عنها كيفية صدور العلم عن النظر ، ثم يناقش هذه الآراء
فيستبعد ما فيه تناقض ، ويستبقى الصحيحها . وهذه الطريقة شبيهة — لأن لم
تكن مطابقة — بالمنهج العلمى فى وضع الفروض ، ثم مناقشتها واختبار
صحتها ، وأستبعاد الفروض الخاطئة ، والابقاء على الفرض الصحيح . وذلك
يتمثل — عند القاضى — فيما يلى :

لا يخلو أن يكون وقوع العلم عن النظر بإحدى تلك الوسائل . « إما
يجب لأنه طريق للعلم ، أو لأنه يحتاج إليه ، أو لأنه موالده » (٢) . ولا يجوز
أن يكون صدور العلم عن النظر بطريق العادة ، لأن القاضى استبعد ذلك
والإلا لنسحب ذلك وعدمه فى سائر المتولدات ، وفى تعلق الأفعال بالفاعلين .
كما أن النظر ليس طريقا للعلم ، ذلك لأن النظر لا يتعلق بالدلول ، وطريق
الشيء هو ما يتعلق به من الوجه الذى يكون عليه ، وهذا لا يتعلق بالنسبة
للنظر طريقا للعلم ، وإلا لاقصر على وجه دون آخر مثل « الإدراك الذى
يتناول المدرك على الحد الذى يعلم عليه وعلى ما يتصل به » (٣) . إذ أن لكل
مدرك أو موضوع إدراك ، وسيلة وطريقة خاصة تتعلق به ، ولكل حاسة
مجال معين تمارس فيه نشاطها ، فالتسمع مجاله وهو المسوعات ، واللمس

(١) المصدر السابق ص ١٠١ .

(٢، ٣) نفس المصدر ص ٩٢ ، وقارن كذلك الثانى فى أصول الدين ص ١٢٨ / ١٣٤ .

مقطوط .

المجوسات، وهنكذا في بنية الحواس كالشم والذوق والبصر^(١). فالبحر يتعلق بالمرئيات، والشم والروائح ٠٠ الخ من كل الأشياء التي يتصل كل منها ويتعلق بحاسة، ولا يمكن لحاسة أن تقوم بإدراك موضوعات الحاسة الأخرى، والحواس ليست إلا طرقا ووسائل للإدراك، أو ما هي إلا أبواب المعرفة، لأن الحقائق لا تصير علما إلا بعد أن تدرك بالحواس، وعلم الحواس ليس من الصحيح القول بأنها تقضى على علوم العقل، بل هي «أصل لها»^(٢) وليس معنى ذلك أنه بالإدراك يمكن أن تتعلم صحة العلوم العقلية، بل هي طريق لمشاهدة العلوم العقلية، وعلى ذلك فلا يكون النظر طريقا للعلم بل الإدراك هو ذلك الطريق. وكذلك لا يكون النظر محتاجا للعلم، وذلك هو الاحتمال - أو الفرض - الثالث، لأن النظر يتقدم العلم، وذلك بناء على قول المعتزلة بتقديم القدرة على مقدورها، فإذا كان النظر يتقدمه، فهو لا يحتاج إليه «لأن من حقه أن لا يوجد معه، بل يتقدمه، فما هذا حاله لا يصبح كونه محتاجا إلى غيره ولا مضمنا به، فلم يبق إلا أنه يولد العلم»^(٣) وهكذا بطريق على استقراره، استبعد القاضي سائر الفروض الخاطئة، والتي اثبت بطلانها، ولم يبق أمامه إلا ما أراد إطلاقه وهو الصحيح، أن النظر يولد العلم، بهذا المعنى المعروف والذي سبق ذكره للتوليد.

والقاضي يستشهد برأى أبي علي الجبائي، لإثبات صحة استنتاجه، وصحة استنتاجه إلى الرأي الأخير. فالجبائي يرى أنه إذا لم يتولد العلم عن النظر، لتولد عنه الجهل، ولتساوى الجهل مع العلم من حيث تولدهما عن النظر، ولا متنع - مع النظرة مدة طويلة في الأدلة - أن لا يفهم الناظر

(١) مقالات الإسلاميين ٢ ص ٣١/٣٢.

(٢) المقنن ١٢ ص ٥٨.

(٣) نفس المصدر ص ٩٢.

المبدول ، كما يتمتع أن يحدث من التذكر استرجاع للمعلومات السابقة مع التكرار والمحاولات سواء في النظر أو في التذكر . ولكن نظراً لأن هذا غير ملحوظ ولا ملموس ، فيكون النقيض هو الصحيح ، وهو أن النظر مولد للعلم . ذلك لأنه كما يقول الجبائي « لولم يولد العلم ، لم يأمن في جميع ما يحصل عند النظر في الاعتقادات أنه جهل وليس بعلم ، ولم ينفصل حال الناظر من للفد ، ومن يعتقد الشيء عن الشبه ، وفساد ذلك ، يقتضى كونه مولدا للعلم »^(١) .

ومن الأدلة على توليد النظر للعلم ما يقوله القاضي من أن العلوم تكثر وتقل تبعاً لكثرة النظر في الأدلة أو قلته ، مع أن هذه القضية قد اثبتنا تناقضها فيما سبق ، وذلك في قولنا أن كثرة النظر ليست شرطاً في كثرة العلم إذا لم يتوفر التركيز والانتباه ، كما أن قلة النظر ليست شرطاً في قلة العلم إذا توفر ذلك الانتباه والتركيز . ونحن حين نقضنا هذا الدليل ، لم ننقصه من جهة أنه دليل على توليد النظر للعلم ، بل من جهة أنه ينظر نظرة كمية إلى كثرة العلم وقلته تبعاً لكثرة النظر وقلته ، فما نرفضه هو النظرة الكمية فقط أما النظرة السببية وهي صدور العلم عن النظر فهذا ما نتعذه رأياً لنا مع سائر المعتزلة . بل إن القاضي نفسه يرجع مسألة القلة والكثرة هذه إلى الأدلة المنظورة فيها لا إلى النظرة ذاته من جهة عدد المرات ، أو المدة الزمنية ، فيقول : « والنظر في الدليل الواحد لا يتبين الناظر من نفسه كثرته ، وإنما الذي يتبين في ذلك الأدلة المتغايرة »^(٢) فإذا كانت الكثرة التي قصدتها القاضي هي كثرة في الأدلة - موضوعات النظر - فذلك ، ما نقبله أما ما نرفضه فهي الكثرة في

(١) (٣، ٤) المنى في أبواب التوحيد والعدل ج ١٢ ص ٩٣ .
(٢) (١٣ - الحريه المستولة)

النظر من حيث أنه عملية عقلية ذهنية فكرية محضة . وإن كان البعض قد ذهب إلى أن التمكن من الفهم يحصل تبعاً لتكرار التأمل العقلي ، وفي هذا اختلاف تبعاً لاختلاف القوى المفكرة عند الناظرين بحسب المرات وعدمه .

ومسألة الكثرة هذه - أو النظرة السكية - توسع القاضى في إطلاقها على سائر المجالات الفكرية . وخرج بأنها ليست دليلاً على التولد فلا يلزم أن يكثر العلم بكثرة الإدراك ، لأن الإدراك ليس بمعنى ، وكذلك فإن العلم بمخبر الأخبار لا يوجد بحسب الخبر بل « يجب أن يكثر حتى يقع العلم »^(١) . أما التذكر فقد يكثر العلم بكثرته وقد لا يكثر فالكثرة ليست هى الشرط الأساسى لوجود العلم عن التذكر ، بل هى إن وجدت كانت عاملاً مساعداً ، وإن لم توجد لم تؤثر في وجود أو غياب العلم ، فكأن الكثرة هنا بمناسبة جزء العلة ، التى بغيابها لا يغيب المعلول ولكن إن وجدت يوجد المعلول .

أما بالنسبة لوقوع الحفظ عن الدرس فليس للكثرة تأثير كبير فيه ، إذ أن قوة الحفظ ملائمة تختلف بحسب الدراسين أنفسهم . وكذلك الحال بالنسبة لتولد الشيع والرى عند تناول المأكول والمشروب ، فإن الكثرة قد يختلف تأثيرها بحسب الآكلين أو الشاربين أنفسهم « فن مستدرك العلم بالصنائع باليسير من الوقت ، ومن آخر يحتاج إلى الدهر الطويل .. وكذلك القول في الحفظ . عند الدراسة ، لأن ذلك يحصل عند تكرار النظر أو القراءة أو السماع وتفاوت الأحوال فيه »^(٢) . وكل هذه العلوم إلى جانب الهندسة التى تحدث من النظر في المساحات - يعدها القاضى تابعة للإدراك لا للنظر ،

(١) المفتى فى أبواب التوحيد ج ٢٢ ص ٩٤ .

(٢) المفتى فى أبواب التوحيد ج ١٢ ص ٩٤ . فارق أصول علم النفس — فيما يختص بالتكرار ص ٣٠٣ ، والحفظ ص ٣٤٢ .

ولقد عرفنا أن القاضى يرى أن الإدراك طريق للعلم وليس مولداً للعلم ، وهو لا يريد بهذا القول أن يبين أن الإدراك يوجب العلم أو يصحح وجوده ، وإنما يريد به أن العلم يقوى الإدراك^(١).

أما العلم الموجود عند النظر ، فلا يخرج عن مصدرين : إما أن يكون متولداً عن النظر ، وإما أن يكون النظر « داعياً إلى فعله »^(٢) . ولقد حصرنا المسكنات فى قسمين لأن العلم فى علاقته بالنظر لا يخرج عنهما ، وكذلك فلا يمكن الاستغناء عن النظر ، لأن هذا الاستغناء يؤدى إلى عدم وجود العلم ، ولا يمكن أن يكون النظر داعياً إلى العلم ، لأن الداعى يتعلق بالشئ من جهة دون أخرى مع أن النظر فى تعلقه بالعلم مثل تعلقه بالجهل أو غيره ، وإنما كون المتولد علماً أو جهلاً يتوقف على الموضوع المنظور فيه ذاته ، من جهة كونه دليلاً أو شبهة . فإذا كان دليلاً صادقاً تولد عن النظر علم ، وإن كان شبهة تولد عنها جهل . وعلى ذلك لا يبقى غير الممكن الثانى من القسمين المقترعين وهو أن النظر مولد للعلم ، وعكس ذلك يتناقض ، فصح ما يستقيم دون تناقض وهو التولد .

أما وجه التعلق بين النظر والعلم فليس إلا كما يحدث بالنسبة لتعلق سائر المتولدات بفاعليها وهو « تعلق السبب بالسبب »^(٣) . ولا يكون وجه التعلق لصفة أو لاعتبار فى الموضوع المنظور فيه ، أو أن تكون للناظر حال تقتضى أن يكون مؤثراً لذلك العلم على غيره

(١) نفس المصدر ج ١٢ ص ٦٠ .

(٢) نفس المصدر ج ١٢ ص ٩٤ .

(٣) نفس المصدر ج ١٢ ص ٩٥ .

والدليل على علاقة السببية بينهما أن العلم يجب وجوده عند النظر على وجه لولاه لما وجد، كما أن العلم يوجد بحسب النظر وتبعاً له . فالنظر في الطب يولد علماً في الأمراض من حيث أسبابها وأعراضها وكيفية العلاج، والنظر في الهندسة يولد علماً بالنقط والخطوط والأشكال . . . الخ حتى أننا إذا ما قسمنا العلوم إلى مفهومات كانت ما صدقاتها هي أمماؤها . فلا نستطيع أن نساءل عن مصادق الأعداد التي نعلمها ونقول أن العلم الذي يضمها هو النحر ، بل لابد أن يكون هو الحساب .

وهذا يبين وجه التبعية بين النظر والعلم وأن هذا ليس إلا حادثاً عن ذلك ، ووجه الحادث ليس هو « المباشرة » أو « المادة » أو « الاحتياج » بل هو التولد ، وهو أن هذا الشيء يحدث ومولد لذلك الشيء بواسطة شيء آخر بينهما ، دق هذا الشيء أو جل . فلو لم يجب وجود العلم بوجود النظر . وهذا هو ما نلاحظه وما ندركه عقلاً وحساً . لما ولد النظر العلم ، ولكن لما كان ما ندركه هو وجود هذا بوجود ذلك ، فأمكن القول بالتوليد بينهما وإلا لخل الاعتماد فيما بولده محل النظر ، وهذا لا يمكن عقلاً . ولقد روى القاضي أن أبا علي قد ادعى « الضرورة في أن التفكير إذا لم يوجد ، لم يوجد العلم (١) » وإن كان أصحاب الإلهام والاضطرار والطبع - كما يذكر القاضي - مع ميامهم إلى إثبات وجود النظر فإنهم يقولون : « إن الذي يقع عنده هو الفان ، أو إن ما يوجد عنده ليس من فعل الناظر بل هو من فعل تعالى . أو واقع بالطبع » (٢) . وهذا القول مبني على أساس مذهبهم العام

(١) مذهب أصحاب الإلهام الذي لا واهة في حمولته بين الناس وبينه الباءة ، س ١١٦ الرسالة القدسية .

(٢) (٢٠١) الملقى في أبواب التوحيد ج ١٢ ص ٩٦ .

في القول بالطبائع المحدثة أو الطابغة للأشياء ، وإنكار القدرة الإنسانية والتأثير والفعل الإنساني وكأن المعرفة هي الأخرى تحدث بحكم طبيعة الناظر وطبيعة الدليل .

هذا والقاضى يقول — في كل الذين ينكرون القول بتأثير الإنسان في إيجاد العلم عن نظره على سبيل التولد — أنهم جميعا « لا ينظرون النظر الصحيح ، ولا على الوجه الذى يولد ^(١) . » والاعتراض بإمكان نسبة العلم إلى الإنسان وتولده عن نظره الذى يفعله ، وهو الاعتراض الذى بنى على أساس أن القادر هو الذى يفعل ويترك ، يرد القاضى عليه « بأن المتولدات لا تترك لها » ^(٢) أى أنها بمجرد حدوث سببها عن الإنسان لا بد وأن تحدث ، ولا يمكن الإنفكاك عنها ، وليس معنى ذلك أن يكون الإنسان مجبورا على ما يتولد عنه إذا لم يستطع الانفكاك عما أحدثه ، ذلك لأنه في بادىء الأمر قبل أحداث سبب المتولدات كان « يمكنه ألا يفعل العلم بأن لا يفعل النظر ، وليس ذلك حكم الملجأ » ^(٣) وحتى فإنه تبعا لطبيعة الحتمية والسببية بين الأشياء ، فإنه متى وقع النظر لا يصبح أن نتقدم قدرة الإنسان عن العلم ، لأنه قد خرج من كونه مقدورا له بوجود سببه فلا بد من وقوعه .

وهذه الردود — من القاضى — دلالة واضحة على مدى التفكير العلمى المنطقي ، كما أنه فلسفة في الطبيعة منقطعة النظير .

والنظر الفاسد لا يولد للجهل بوصفه ضد العلم الذى لم يرد توليده بأن لم يفعل النظر الصحيح . ذلك لأن للجهل أسبابا أخرى غير النظر « والسبب

لا يقع به السبب على وجه دون وجه ^(١) . كما أن العالم يحتاج في وقوعه إلى أسباب دون الجهل المضاد له . هذا عندنا ، وإن كان الرازي قد ذهب إلى أن النظر الفاسد يستلزم الجهل ، لأن عندنا « كل من اعتقد أن العالم قديم ، وكل قديم مستغن عن المؤثر ، فمع حضور هذين الجهلين استحال أن العالم قديم ، وكل قديم مستغن عن المؤثر ، فمع حضور هذين الجهلين استحال أن لا يعتقد أن العالم غني عن المؤثر وهو جهل » ^(٢) . ولكن نحن ننظر إلى القضية نظرة تختلف عما ذهب إليه الرازي إذ أن حكمة على كون المقول هو جهل ، إنما هو حكم بالنسبة لما يعلمه هو ، أما بالنسبة للإنسان المعتقد لهذه الأدلة فهو يعتبر العالم عن نظره علما صحيحا ، لأن نظره بالنسبة له يكون نظرا في أدلة صحيحة وإلا لما اعتقدها .

ويجب أن نشير إلى أن الجهل والظن ليس لهما أسباب تحدثهما ، وذلك « من حيث يتبدى الجهل والظن » ^(٣) فإذا كان الدليل عكس الشبهة ، فليس معنى القول بأن النظر في الدليل يولد العلم ، أن يقال كذلك أن النظر في الشبهة يولد الجهل ، بحسبان أن الجهل عكس العلم ، وبحسبان أن ما ولد شيئا ، فإن عكس هذا الفاعل للولد يولد عكس المقول عن الفاعل الأول ، وبمعنى آخر إذا كانت (أ) تولد (ب) ، فإن (أ) ، تولد (ب) . على أساس أن تكون (أ) ، (أ) متناقضتين ، وكذلك الحال بالنسبة لـ (ب) ، (ب) .

ولكن هذا يبطل بالنسبة لتوليد النظر للعالم خاصة ، إذ أن من شرط

(١) المفق في أبواب التوحيد ج ١٢ ص ٩٨ .

(٢) عمل أفسار المتقدمين ص ٣٩/٤٠ .

(٣) المفق في أبواب التوحيد ج ١٢ ص ٩٨ .

توليد النظر للعلم. « أن يكون نظرا في دأبل ، فيجب فيما تعلق بنيره أن لا يولد أصلا »^(١) هذا من جهة ، ومن جهة أخرى إن النظر إن ولد الجهل كان قبيحا ، بقاء على كون الفرع يتبع الأصل ، وللسبب يخضع لاحكام السبب ، فلما كان الجهل في ذاته قبيحا — وبديهي أن ما ولد القبيح فهو قبيح كذلك — يكون النظر المولد للجهل قبيحا هو الآخر .

ولسكننا نعلم أن النظر حسن — بحسب قول المعتزلة بوجوبه على العاقل ، ولا يجب على المسكف الا فعل ما هو حسن ، أما التكليف بالقبيح فقيح كذلك ، ولا يمكن منطقيا أن ينتج القبيح من الحسن ، وعلى ذلك « يجب أن لا يولد شيء من النظر الجهل على وجه »^(٢) والدليل على أن النظر حسن كله — كما يذكر القاضي عن أبي هاشم ، أنه « قد تقرر في العقل وجوب النظر . . . فلو كان فيه ما يولد الجهل ، لم يصح ثبوت وجوبه لأن القبيح لا يصح أن يجب لتعلق كون الشيء واجبا بكونه حسنا »^(٣) وبيان القبيح والحسن يرجع إلى المسؤولية والحساب ، فالواجب هو ما لتركه الإنسان لزمه الذم والعقوبة ولا يمكن للقبيح أن يكون واجبا لأن ترك القبيح مما يثاب عليه لاما بما يقاب عليه الانسان أو يذم بتركه . ونحن نجد أبا على يقول أن النظر لو ولد الجهل لحصل خايط بين العلم والجهل بوصفهما قد وقعا عن النظر والاستدلال ، مع أن الفصل بين العلم والجهل كبير ، من حيث سكون النفس إلى الحق والعلم لصحته وصلاحه وحسنه ، وانقضاء كل ذلك في الباطل والجهل والظن .

(١) نفس المصدر ج ١٣ ص ١٠٥ .

(٢) المفنى في أبواب التوحيد ج ١٢ ص ١٠٥ .

(٣) المفنى في أبواب التوحيد ج ١٣ ص ١٠٦ ، وراجع كذلك ص ١١٤ .

وموقفنا من مشكلة توليد النظر في الشبه للجهل ، تلك المشكلة التي اختلف فيها المعتزلة فيما بينهم من جهة ، وفيما بينهم وبين خصومهم من جهة أخرى .
نقول موقفنا يتبدى لنا على هذا النحو .

إن الجهل عبارة عن تقيض العلم أو ضد العلم ، أو سلب العلم ، أو علم خاطئ ، أولا — علم . إذ أنه من المعروف عندنا جميعا أن العلم الخطأ أو اللا — علم ليس إلا جهلا بالعلم الصحيح . وعلى ذلك يكون النظر في الشبهة — وهي تعد دليلا خاطئا — متناقضا — مولدا لعدم ولكنه علم خطأ ، علم غير مفهوم وليس مستقيا بالنسبة للعقل والإدراك ، ويكون قولنا أنه جهل على سبيل التوسيع في التسمية ، إذ أن الجهل من الصفات السلبية التي لا يمكن تحديدها تحديدا دقيقا ، بحيث يمكن أن نشير إليها في إنسان ما ، أو نعتقلها إلا بالمودة إلى المعنى السلبى للعلم أو نفي العلم وهكذا فسنعبر في تعريفنا للجهل إلى العلم ، ولكنه علم من نوع آخر ، إذ هو علم خاطئ . اطل ، ولكنه علم .

وكذلك فإن النظر في الشبهة — أيا كانت — لا يولد جهلا بالمعنى الشائع عند العامة ، وهو الأمية التامة ، لأن اسم الجاهل بهذا المعنى هو الذى يطلق على الأعمى الذى لا يستطيع القراءة ولا الكتابة . أما الإنسان الذى يستطيع النظر والإدراك ، ولو في شبهة ما ، فهو عالم في حدود ما ينظر فيه ، وما يتولد عنده من النظر في هذه الشبهة ليس جهلا كله بل هو علم غير مفهوم وغير معقول ، أو هو لا — علم مفهوم بالنسبة لنا وعالم مفهوم بالنسبة للناظر ذاته . فلو نظر عالم في كتاب باللفة الروسية أو الصينية ، ولم تكن لديه خبرة سابقة بهذه اللغات ، فإن هذه الكتب تكون بالنسبة له بمثابة الشبه ، ولن يتولد عن نظره جهل بتلك اللغات لأن الجهل بها موجود فيه قبل النظر ، بل سيتولد عنده علم وهو أنه لا يعلم تلك اللغات . ذلك لأنه كما يذكر القاضي

أن النظر يولد الجهل لمن لم يتقدم له علم ولا اعتقاد ^(١) . حقاً إن هذا العالم لم يتولد عنده علم بالموضوع المنظور فيه ، وإنما هذا النظر قد نبهه إلى نقص فيه أو جهل به ، وهذا يذكرنا بمنهج سقراط في توليد الأفكار من الغير عن طريق التهكم ، وأنه عن طريق معرفة جهل الآخرين بقيس الإنسان علم نفسه ويقوم به إن كان علماً صحيحاً أو خاطئاً ، فيكون الجهل الذي يدعيه سقراط في مناقشاته مع محاوريه ، هو جهل عالم — إن صح هذا التعبير — لأنه قد نبهه هذا الجهل إلى وجود الخطأ ، فبدأ يبحث عن كيفية إصلاحه بنفسه عن طريق الآخرين . فالجهل هنا علة عدمية ولكنها كاشفة عن وجود شيء هو العلم الخاطئ . وهذا ما قصدنا إليه في قولنا أن الجهل الذي يتوالت عن النظر في الشبه ليس جهلاً إلا بالنسبة لما لدينا من معرفة وعلم أو هو لا — علم نستطيع أن نصحبه إذا أردنا ذلك وقصدناه . ويتضح ذلك في أن كل خصم تمبدي له آراء خصمه وكأنها هي الجهل أو الخطأ بينما آراؤه وحدها هي الصحيحة والصواب ، وكلاهما مختلف عن الآخر ، فكلاهما جاهل وعالم في نفس الوقت ولكن من وجهتي نظر مختلفتين .

وقول القاضى بضرورة وجود علم سابق أو اعتقاد سابق عند الناظر في الدليل ، هذا القول يرمى إلى بيان أهمية المعارف الأولية والفطرية التي تحصل عليها منذ الميلاد ، ويصطلح الناس على صحتها مثل البديهيات والمسلمات العقلية وما أشبهها من قوانين منطقية ، وكذلك يرمى رأى القاضى إلى بيان أهمية الخبرات والمعارف السابقة بموضوع الدليل الذي سينظر فيه الناظر . فإننا إذا ! يمكن عندنا علم سابق بالأعداد الحسابية وبطرق الجمع والطرح لما

(١) المعنى في التوحيد ج ١٢ ص ١٠٩

أمكننا أن نفظر في علم الحساب بل يشترط إلى جانب ذلك أن يكون
 لدينا معرفة سابقة بأن الواحد أصغر الأعداد جميعا ، وأن الأربعة هي ٢
 مكرر . . . الخ من هذه البديهيات الأولية والتي تعد أساسا لإمكان التأمل
 والتفكر في علوم الرياضيات. فالقاضي هنا لم يجعل المعرفة كلها فطرية ولا كلها
 مكتسبة بل هي حاصل الخبرتين .

الفصل الثالث

« تذكر المعلومات »

١ - هل يتولد العلم عن التذكر :

إذا كان النظر العقلي يولد علماً - كاثبت ذلك - وإذا كان هذا النظر عبارة عن عمليات فكرية ذهنية ، وكان التذكر أيضاً عملية فكرية ذهنية ، فهل يجوز أن يولد التذكر علماً؟ وبذلك يستوى الحال بين النظر والتذكر من حيث أن كلاهما يمكن أن يكون سبباً لتوليد العلم . وسبق أن أشرنا إلى النظر يحتاج لسكى يولد علماً إلى معرفة سابقة بالأدلة وكيفية الاستنتاج منها ، وهذه الحاجة من النظر تدل على حاجته إلى استرجاع الفكر بحيث نجد ما يعيننا في نظرنا على توليد العلم والمعرفة ، وهذا الاسترجاع أو إعمال الفكر في الماضي هو التذكر بمعنى ما .

وكانه يصبح التذكر شرطاً من شروط توليد النظر للعلم . ولكن القاضى يرفض هذه الطريقة ، لأن « المتذكر للأحوال لا يجب على طريقة واحدة أن يذكر الشيء ويعلمه ، بل قد يتذكر كيفية أكله ويقع له العلم بغيره من الأحوال الغامضة »^(١) والقاضى بذلك قد وضع تفرقة هامة بين التذكر والنظر ، فالنظر عملية فعل قصدى موجه ومحدد وله منهج وأسلوب للاستدلال ، أما التذكر فهو عملية استرجاع تتدخل فيها عوامل أخرى دون إرادة المتذكر

(١) المبنى ج ١٢ ص ٨٦ ، وفارن المحل ص ٢٩ وهو قول الرازى أن التذكر قياس

غير مفيد لا يبين .

على سبيل تداعى المعانى والصور، "بورود خاطر من الخواطر يسحب معه عشرات الأفكار وصور الأحداث، ومع أن ذلك الخاطر قد يكون حاصلًا دون قصد من المتذكر ولكن بمناسبة شيء ما أو فعل ما يمكن المتذكر أن يتذكر ما لم يكن يحظر بباله من قبل أنه يعلمه وذلك لارتباط الأحداث والأفكار ارتباطًا مرتبًا بحسب حصولها. ومع إمكان حصول هذا التداعى دون حاجة إليه، قد نحاول أن نقدر شيئًا فلا نستطيع ذلك لعوامل قد تكون نفسية وباطنة. وهذا الذى تضمنه رأى القاضى يسير عن تنبه دقيق لأثر الأحوال النفسية، وكيفية حصول عمليات التداعى والاسترجاع، وأن هذا لا ينفع فى إيجاد علم صادق، وأن وجد فهو علم بالأمور الماضية. مع أن النظر يعطينا علما ومعرفة جديدة وطريقة فى مبنائها ومعتها^(١).

ولذلك إذا كان العلم بالأمور الماضية لا يطرد مع القدر حضورا وغيابا، شدة وضعفا، فإنه حينئذ لا يكون ثمة ارتباط سببى بين التذكر وبين العلم الذى نحصل عليه عن طريقه. لأن هذا لا يحدث عقيب ذلك فى كل الأحوال وبطريقة واحدة منظمة ومحددة كما هو الحال بالنسبة للنظر فى توليده للعلم، إذا ما توافرت الشروط وارتفعت الموانع كما ذكرنا.

وهناك فرق بين النظر فى الدلالة الذى يؤدى إلى العلم بالمدلول على سبيل التوليد، وبين تذكر هذه الدلالة الذى يمثلها أبو على « بمن علم، عند اجتيازه فى مغارة، وحاجته إلى ما يمكنه من برد أو حر، موضعاً يوقيه منهما، أنه إذا عاد ثانيا إلى ذلك الموضع واحتاج إلى ما ينجز به عن أحد هذين فلا محالة

(١) قارن: أصول علم النفس ص ٣٦٥ التفسير واسترجاع الماضى، ص ٣٥٢ الاستدعاء.

يطلب الموضع الذى ألفه وتصوره من قبل»^(١). وكذلك قد مثله أبو هاشم بن علم فى بعض الأحوال أن قوما ما يرتدون هذا الزى — مثل الصينيين — وأنه علامة مميزة لهم ، ثم شاهد إنسانا يرتدى هذا الزى بالقدات ، فإن هذه الملاحظة تدعوه إلى أن يظهر أنه منهم — أى صينى .

فالفارق بين الناظر والمتذكر كما هو بين ، أن الناظر ليس لديه علم سابق بالموضوع إلا من حيث الأوليات والبداهيات وبطريقا الاستدلال ووجه الدلالة . أما المتذكر فعنده علم راسخ يشبه أو نفس صورة الحالة الحاضرة ، «ومتى لم يتقدم ذلك — أعنى العلم السابق — لم يحصل ما يحتذى عليه ، ويكون داعيا له ، فلا بد من نظر»^(٢) فمن عرف صفات جسم من الأجسام واستدل من هذه الصفات على حدوث الجسم ، أمممكن له بعد ذلك أن يصف سائر الأجسام التى يقابلها — وهى حاملة لنفس صفات الجسم الذى علمه أولا — بأنها حادثة هى الأخرى ، بل يستطيع أن يعمم حكمه عن طريق الاستقراء ، بقياس الغائب على الشاهد ، فيحكم بأن كل ما يحمل تلك الصفات من الأجسام فحكمه حكم هذا الجسم من حيث الحدوث ، ولو لم يرتد كل الأجسام ، وهو لن يتمكن من هذه الرؤية السكاملة لأن الاستقراء التام متعذر تماما .

وعلى ذلك يسكون العلم الثانى — أعنى الحكم على باقى الأجسام بالحدوث — مبنى على العلم الأول ، فهو عبارة عن تذكر واسترجاع له بعد وجود الداعى إلى هذا التذكر ، وهو الجسم الثانى المشابه للجسم الأول الذى كنا نعلم أحواله فكأن القاضى قد ذهب إلى أن للعلم الحاصل عن النظر بعد متولدا عنه ، بينما يسكون العلم الحاصل عن التذكر على سبيل إجراء المادة

(١) المنقح ج ١٢ ص ٨٦/٨٧ * فى المنثور لطالب والمصحح ١٠٩٦٠

(٢) المنقح ج ١٢ ص ٩٩ .

والاقتران اللازم بين الأشياء والحوادث ، وهذا القول من القاضى يدل على أشعريته التى كان عليها قبل الاعتزال . إذ يرى أن السلم الحاصل عن التذكر يمكن أن يحدث وألا يحدث ، بينما العلم المتولد عن النظر ، فلا أنه « علم غير متصور من قبل فلولاً أنه متولد ، لم يكن بالوجود أولى من غيره من الاعتقادات ^(١) » ، وكان ترجيح جانب الوجود على عدم الوجود ، بعد عند القاضى ، دليلاً على كون الفعل متولداً ، وهذا الترجيح يحدث لأن : « النظر لا يحصل من غير قصد الناظر .. بينما التذكر ربما قد يحصل من غير قصد المتذكر » ^(٢) وهذا ما أشرنا إليه بالتحديد والتنظيم والتوجه بالنسبة للنظر ، أو التسداعى الذى ينساب دون إرادة وقصد من المتذكر فى حالة التذكر .

ولقد اعترض البعض على توليد النظر للعلم ، بحسبان أنه لا يولد فى الحال ، وبني هذا الإعتراض على أساس عدم وجود التنافى بين كل من المولد - أى النظر - والمتولد - أى العلم - ولكن القاضى رد على هذا الاعتراض بقوله أن من المتولدات ما يقع فى حال الفعل المولد ، ومنها ما يقع فى الوقت الثانى ، مثل الإعتماد الذى يولد الأكران فى الوقت الثانى . وعلى ذلك فلا يمتنع أن يكون النظر مولداً للعلم وإن ولده فى الوقت الثانى ، وليس من شرط عدم وجود التنافى بين العلم والنظر أن يتولد العلم مع النظر مباشرة ، ذلك لأنه قد تكون هناك موانع من توليد الشيء لغيره فى حالة غير التنافى ، فالاعتماد يولد السكون فى الوقت الثانى مع عدم تنافيهما ، وكذلك يكون الحال فى العلم والنظر ، إذ أنه مع عدم تنافيهما قد يقع التولد فى الوقت

(١) المنقح ج ١٢ ص ٨٧ .

(٢) المحصل ص ٣٩ .

• الوقت الثانى : هو الجزء المفرد من الزمان التالى أو اللحظة التالية أو الآن التالى .

الثاني . لأن ثمة عللاً أخرى تمنع من التوليد في الوقت الأول ، وذلك « أن من حق الناظر أن يكون مجوزاً ، في المدلول ، كونه على ما يقتضيه الدليل ، وأن لا يكون عليه ، ولا يصح حصول هذا الحكم له مع العلم بالمدلول ، ولذلك لم يولد في الحال وولده في الثاني » (١) . هذا ليس من الضروري أن يحصل العلم مقولداً دائماً عن النظر ، لمجرد أنه لم يحصل مانع — كما ذكر أبو الهذيل — مستدلاً بالهوى في الأجسام الثقيلة إذا ما حصل لها السقوط ولم توجد للموانع . وحجة القاضى في عدم ضرورة هذا الاتصال ، أو مواصلة ودوام التوليد « أن النظر لا ينفى ولا يولد مثله ، وإنما يقول عنه علم واحد ، فلا يجب أن يتصل في توليده » (٢) . أما الاعتماد فله نفى ، كما أن المجتلب منه يقول عنه الهوى دائماً إذا أنعدم المانع . ولا يعد عدم المانع بالنسبة للنظر دليلاً على مواصلة التوليد ودوامه أبداً ، إذ أن الحال يختلف في بعض المتولدات عنه في البعض الآخر وحتى في توليد النظر للعلم ، فقد أشرنا إلى أن من العلوم ما يوجد دون توليد ، مثل علوم الإلهام والوحى . وحتى فإذا كان كل نظر يقول عنه علم ، إلا أن من العلم ما يقول أو يحصل دون نظر . على أن العلم في تولده عن النظر لا يحتاج إلى جهة مخصوصة حتى يقول ، وذلك على عكس الاعتماد الذى يحتاج إلى جهة مخصوصة يولد فيها الكون ، ذلك لأنه يولد في محله وفي غير محله ، بل إنه في توليده في محله يبدو وعلى وجه بصير وكأنه غير محله .

٢ — النظرة السكينة في توليد النظر للعلم :

عللنا نتذكر الآن ما أشرنا إليه من أن كثرة أو قلة الوعى والفتطير

(١) للفنى في أبواب التوحيد ج ١٢ ص ٨٧ :

(٢) للفنى في أبواب التوحيد ج ١٢ ص ٩٩ .

تنبهها كثرة أوقلة في الألم المتولد عن الضرب . وذلك ما أسميناه بالنظرة
الكمية في الآلام ، أما في العلوم ، فقد يبدو للوهلة الأولى أن كثرة النظر
تقولد عنها كثرة في العلم والعكس يجب أن يكون صحيحا . ولكن إذا
أتمعنا النظر فقد يختلف الأمر « فلا تولد الأجزاء الكثيرة منه في أوقات
طويلة العلم الواحد »^(١) .

ويبدو أن المعارضين بهذا القول قد أرادوا به أن تعدد العلوم تبعا لعدد
الأجزاء ، وتبعا لطول مدة النظر ، على أساس أن كل سبب يصدر عنه مسبب
واحد ، وأن الأسباب الكثيرة لا يصح أن تغزاحم على مسبب واحد ، ولقد
تنبه هؤلاء إلى ناحية هامة ، وهي أنه قد يتكرر النظر في الدليل مرة بعد
أخرى فلا يتولد العلم للناظر في الأول ، ويحدث ذلك بعد عدة مرات ، كما أنه
قد يقع العلم عند سير النظر وقليلة . . ولا يقول مع شدة النظر وكثرتة .
وعلى ذلك يكون حال الناظرين قد اختلف . وتؤدي هذه الاختلافات إلى
أن النظر لا يولد العلم ، تبعا للقول بأن الخبر لا يولد العلم بحسبه في القلة
والكثرة ، فيقيسون هذا على ذلك « فلا يصح في الكثير منه أن يولد علما
واحدا ، ولا يصح فيما تقدم منه أن يولد مع المتأخر منه العلم ، لأن السبب
لا يولد إلا في الحال أو في الثاني »^(٢) .

ولكن القاضى يرى أن طول النظر يتوقف على بطء الفهم أو سرعته ،
وأن بطء الفهم وسرعته يتناسبان تناسباً عكسياً مع طول مدة النظر وقصرها
وهذا إنما « يرجع إلى استحضار العلوم التي يحتاج إليها في النظر ومقدماته أو
شروطه ، ولذلك يختلف التكليف على الناظرين بحسب أحوالهم ، وربما فسّر

(١) (١) الفنى في أبواب التوحيد ج ١ ص ٨٩ .

الإنسان ، عند النظر ، في أمور سواء ، ويظهر نفسه وفكره فيما يجب أن يفكر فيه ^(١) . فيمكن على ذلك أن نصل إلى أن طول المدة وقصرها في الإطلاع — وهو النظر — قد لا يرجع إلى سعة الفهم والبلاء وحدهما ، بل قد يرجع إلى عوامل داخلية غير ملحوظة ، عدم قوة الذهن أو عدم وضوح للمعاني التي هي موضوع النظر .

وهذا شبيه بما يقال من أن النية هي أساس العمل وعلى أساسها يحاسب الإنسان ، فكما أن المكافئ يحاسب على باطنه لأعلى ظاهره فقط ، فكذلك يجب أن لا ننظر إلى أن طول النظر يستتبعه علم أكثر ، وقلة النظر يستتبعها علم أقل ، لأن ذلك الطول في النظر قد يصاحبه تشتيت في الانتباه والملاحظة الدقيقة والتركيز أو صعوبة الموضوع على الفهم ، على حين أن قصر المدة قد يصاحبه تركيز وتفهم وانتباه مع قلة النظر أكثر من العلم مع كثرة النظر ، وذلك كما ذكرنا أنه قد يكون الضرب كثيراً ولكنه ضعيف فينتج عنه قلة في الوهي وبالتالي قلة في الألم ، بينما قد يكون الضرب قليلاً وشديداً فينتج عنه ألم شديد .

٣ — هل النظر يولد الشك أو الظن أو النظر ؟

ثبت لنا أن النظر لا يولد الجمل ، وكذلك فالفوضى يروى أن النظر لا يولد الشك ، وذلك لأن الشك ليس بمعنى حتى يمكن أن يتولد عن النظر ، والأدلة التي أبطلت حدوث الجمل متولداً عن النظر هي التي تبطل حدوث الشك متولداً عن النظر ، وبذلك قد يحدث الإنسان نظراً ما ، ولا يتولد عن

(١) نفس المصدر ج ١٢ ص ٩٠ .

نظره شك ، كما أنه « قد يشك ، ابتداءً ، من غير نظر »^(١) . وهذا قد ذكره الرازي عن أمام الحرمين أنه ذهب إلى : « أن أول الواجبات هو الشك »^(٢) . ونحن نرى أن في قول القاضي — « قد يشك » — دليلاً على أن بعض النظر لا يتولد عنه شك ، كما أن بعض الشك لا يتولد إلا عن النظر ، إذ اننا لا نستطيع أن نشك في صحة موضوع ما أو مذهب ما دون أن ننظر في ذلك الموضوع أو المذهب ، سواء كان هذا الشك مذهبياً أو منهجياً . فشكنا في صلاحية هذا البحث أو عدم صلاحيته لا يحدث عندنا إلا بعد النظر في البحث ، وبعد فهمه بدقة . والشك إن هو إلا علم مرجح بين اليقين وعدم اليقين ، فهو لذلك وعلى أي حال علم ، والعلم كما أشرنا يحدث متولداً عن النظر .

والغزالي نفسه يحكي لنا تجربة حية في الشك ، وأنه قبل أن يشك في علم من علوم الأوائل ، فإنما كان يدرسه دراسة فاحصة واعية .. واستكشف أسرار مذهب كل طائفة ، لأميز بين محق ومبطل ..^(٣) أما الظن فلا يمكن — كما يرى القاضي — أن يتولد عن النظر ، لأن الظن منه القبيح ومنه الحسن ، « فلو ولده لم يكن بأن يولد الحسن منه ، أولى بأن يولد القبيح ، وهذا يوجب أن في النظر قبيحا »^(٤) .

وقبح النظر هذا من المسائل التي برهنا على بطلانها ، بأن النظر قد أوجبه العقل والشرع ، والواجب لا يمكن تقبيحه بل هو حسن كله ، فإذالك كان

(١) المغنى في أبواب التوحيد ج ٢ ص ١٦٦ .

(٢) محصل أفكار المتقدمين ، تدويل ص ٢٨ .

(٣) الغزالي ، « المتقدم من الضلال » تصحيح محمد جابر ، ص ٧٥ مكتبة الجندي القاهرة .

(٤) المغنى في أبواب التوحيد ج ٢ ص ١٦٦ .

النظر كله حسن ، ولا يتولد عنه إلا الحسن ، أما الظن فلا أنه يشوبه القبح فلا يمكن أن يتولد عن النظر ، وإلا لكان النظر قبيحا مثل ما ولده ، وهذه المسألة مثل مسألة تولد الجهل عن النظر أو عدم تولده .

أما عن توليد النظر للنظر ، فذلك مما لا ترضى به بدائه العقول ، لأن النظر لو ولد نظراً آخر ، لجاز — كما يقول أبو علي الجبائي — أن يولده « حالا بعد حال ، فكان يجب — إذا لم تنقطع أجزاء النظر — أن لا يجوز أن ينقطع العلم ، وأن لا يخرج المستدل من أن يكون علماً أبداً »^(١) . وممضى ذلك أن لا يقف الناظر عند علم معين البتة ، بل سيدور في دائرة مغلقة ، ويتسلسل الأمر في النظر إلى ما لا نهاية له ، واللا نهاية مستحيلة العبور ، فلا يتوقف النظر عند نظر معين يمكن أن يتولد عنه علم ما .

وكذلك فإن النظر لو ولد شيئاً لما ولد غير علم بالدلالة التي ننظر فيها . أما أن يولد نظراً ثانياً ويولد هذا نظراً ثالثاً .. الخ ، فيكون هذا النظر — وما تولد عنه من نظر ثاني وثالث — ليس نظراً مما يصح أن يولد أصلاً ، ذلك لأنه إذا لم يولد ما يصح أن يولده — وهو العلم — لما كان النظر صحيحاً . ويكون سبب عدم توليده إما « لأنه لم يقع على الوجه الذي يولد »^(٢) وهذا يوجب كونه غير مكتمل لشرايط التوليد فتمتد انجبة التي يولد منها . وإما أن يكون عدم التوليد لكون النظر ليس صحيحاً في ذاته أى نظراً فاسداً ، مما لا يولد علماً البتة .

٤ — الفرق بين توليد النظر وسائر المتولدات : —

أن الفارق الجوهرى ، بين توليد النظر للعلم وبين سائر المتولدات

(١) المتن في أبواب التوحيد ج ١٢ ص ١١٧ .

(٢) نفس المصدر ج ١٢ ص ١١٨ .

الأخرى التي درجناها لها ، يتضح في آية قد يتولد عن النظر عالم « لا يعلمه
الناظر على انتزاعه قبل وجوده » ، ^(١) بمعنى أنه بمجرد حدوث النظر في
علم الطبيعة مثلا يتولد عند الإنسان عالم بالحركة والسكون والأصوات والأجسام
والضوء .. الخ من هذه الموضوعات ، ولكن هذا العلم المتولد ، ليس ضروريا
أن يكون ندى الناظر عالم وهو نفسة سابقة بتفاصيله قبل النظر في تلك
الموضوعات . بينما الحال يختلف في توليد الجرح للآلم ، أو توليد الرمي للجرح
والموت ، نقول أن هذه للتولدات يستطيع الفاعل لها أن يعلم علما سابقا
بتفصيلاتها المحتملة ، وأن يحكم على نتيجة أفعاله قبل أن يفعل الأسباب التي
عليها تترتب التولدات وهذه المعرفة السابقة نتيجة الفعل ، توضح مدى الاختيار
والقدرة المتمتع بها الإنسان ، وبالتالي تثبت عليه المسؤولية على ما فعل دون
ملجئ أو دغم له على الاختيار ، وأن يعاقب على تركه للاختيار السليم .

وهناك فارق آخر بين توليد النظر وتوليد الأفعال الأخرى ، إن هذه
الأفعال لما كان معظمها مما يتجاوز مهل القدرة لذلك كان من الصعب
الانفكاك عن الفعل وتركه ومنه من التولد بعد أحداث السبب للتولد له .
بينما الحال قد يختلف بالنسبة للنظر فقد يمكن بحسب الحالة العقلية والذهنية
لناظر أن يمنع العلم من التولد مع أنه قد يكون قد أحدث النظر — كما
ذكرنا ذلك — ولا تسقط المسؤولية في الحالتين إلا بالتوبة والندم قبل
حدوث الفعل المتولد ، أى في الفترة التي تتخلل بين حدوث الفعل المتولد
الذي هو السبب ، وحدث الفعل المتولد الذي هو السبب .

ه — قدرة العبد على النظر والمعرفة : —

نجد أنه من ضروريات البحث أن نبين الطريقة التي بها ينقسم العلم

(١) القنى ل أبواب التوحيد ج ١٢ ص ١٠٣ .

المتولد إلى فعل العبد ، وكونه بقدرته ، وسنبنى ذلك على قياس منطق مؤداه أن من حق النظر أن يولد المعرفة — كما يبدأ — وكذلك من حق المسبب أن يكون من فعل فاعل السبب وعلى ذلك تكون « المعرفة من فعل العبد إذا كان النظر المولد لها من فعله »^(١) والدليل على أن النظر من فعل الإنسان ، هو نفسه الدليل على كون الأفعال المتولدة الأخرى وأسبابها منتسبة إليه — كما ذكرنا — والدليل في كلتا الحالتين قائم على أساس الدواعي والقصود والإرادة ، بمعنى أن يقع النظر بحسب دواعي الإنسان وإرادته وقصوده ، والسبيل في ذلك مثل قيامه وقصوده وسائر أفعاله التي يبتدئ فعلها .

مع ملاحظة أن الدواعي إنما ترجع إلى « الاعتقادات والظنون »^(٢) بمعنى أن اعتقادنا بأن هذا الشيء — أو الفعل — يحاب نفعا أو يدفع ضرراً دون ذلك الشيء أو الفعل ، نقول هذا الاعتقاد بعد داعياً إلى الفعل واختيار هذا الفعل دون ذلك ، فنبدو في أفعالنا وكأننا مقودون بالدواعي التي لدينا ، المترتبة على اعتقاد سابق عن الشيء ، وليس في قولنا — مقودون — أى تعبير عن الجبر أو الإلزام الخارجى ، بل تعبير عن وجود الداعى ، وهو أفعال ذاتى ، يرجع جانباً من الفعل على الآخر على أساس هذا الاعتقاد ، فيكون الإنسان عيلاً لما اصططنه لنفسه من دواع وقصود ، وأن كانت عبوديته عن رغبة واختيار ذاتيين ، لاعتنا جبر وإلزام خارجيين .

والنظر — شأنه شأن سائر الأفعال المقدورة للإنسان — ليس « مما يتمذر وقوعة على جهة الابتداء بل هو مما يبتدئه الإنسان وبفعله بحسب دواعيه على

(١) الفنى في أبواب التوحيد ج ١٢ ص ٢٠٩ والرن كذلك عمدة المسترشدين في أصول الدين للمعلى ص ١٩٠ ، ٢٠٣ / ٢٠٥ .

الحلد الذى يفعل ما يبتدئه من التصرف^(١). أما الاعتراض على فكرة الدواعى فى المعرفة لكونها متولدة عن النظر ، بدعوى أننا قبل ايجادنا لها لانعرفها ولا نميزها عن غيرها ، وبالتالي لا يصح فعلها بحسب الدواعى ، نقول إن هذا الاعتراض يرد عليه القاضى بطريقة استدلالية مقنعة على النحو التالى :

إن المعرفة أو العلم - وهما بمعنى واحد - يقولان عن النظر ، وهى - أى للمعرفة تقولد عنه على وجه مخصوص لولاه لما وجدت ، وهذا الوجود ، للمعرفة على ذلك النحو المخصوص يؤكد لنا « وجودها بحسب النظر على الحلد الذى عرفناها عليه »^(٢) وإذا لم يكن ثمة حكم على وجود المعرفة عن النظر إلا كونها متولدة عنه ، وقد استبعدنا كافة الاحتمالات من كون النظر طريقا للعلم ، كالادراك أو الخبر أو كونه « مما يكسب الناظر حالة تقتضى أنه بأن يختار المعرفة وتدعوه الدواعى اليها أولى من غيرها »^(٣) ، نقول فإذا لم يكن هناك حكم على تلك العلاقة بين العلم والنظر إلا أنها توليد هذا لذلك - كما نلاحظ فى كافة الأفعال المتولدة عن المجاورة أو الرمي أو الاعتماد . . . الخ من هذه الأفعال التى تتكون من فعلنا ومقدورة لنا - فكذلك الحكم على المعرفة بوصفها متولدة عن النظر ، فحكم للتولدات جميعا لا يختلف فى أنها صادرة بدواعينا وقصودنا وبقدراتنا .

وخير مثال لذلك ما قاله أبو على - متمسكا بالمبدأ الذى يقول أن القدرة هى قدرة على الفعل وعلى ضده - مستدلا على أن المعرفة « لو لم تكن مقدورة للعبد لم يصح كونه قادراً على اضدادها من الجهل والشك ، فلما ثبتت قدرة

(١) المغنى فى أبواب التوحيد ج ١٢ ص ٢١٠ .

(٢) المغنى فى أبواب التوحيد ج ١٢ ص ٢١١ .

العبد على الجهل والظان والشك وجب كونه قادرا على المعرفة^(١) » ويستطرد في استدلاله بأن العلم - بحسبان أنه اعتقاد الشيء على ما هو به ، ولكونه بهذا ضدا للجهل وغيره - يجب كون العبد قادرا عليه ، أما السهو فكما يقول أبو علي لا يدخل في كونه ضدا للعلم وبالتالي لا يكون مقدورا لأنه ليس اعتقادا ، مثل كون العلم والجهل اعتقادين يتناولان المعتقد على وجهين أحدهما يفتاض الآخر ، فالقادر على أحدهما قادر على الآخر .

والدليل على أن السهو ليس اعتقادا أصلا أنه « يتعذر معه الأحكام ، التي تصح مع الجهل والعلم والشك من الإرادة والنظر وما شا كلهما ، كما يتعذر مع الموت ما يصح من هذه الأحكام^(٢) » وبذلك يخرج السهو عن أن يكون مقدورا للانسان لكونه لا يضاد العلم مثل الجهل .

أما أبو هاشم فيذكر عن السهو أنه لو كان معنى لكان ضدا للعلم ، ولكنه قد علم أنه ليس بمعنى ، وبالتالي فلا يكون ضدا للعلم ، ولا في المقدور فعله . والقاضى يحيل أن يصدر عن الساهى فعل ينسب إلى قدرته أو إلى إرادته ، وهذه الاستحالة مبنية على انتفاء العلم والاعتقاد اللذين يسكونان الدواعى التي هي أساس نسبة الفعل إلى فاعله . ويذكر « أن الحى مناق قد تصح منه أفعال الجوارح ، وأن يتعذر عليه فعل الإرادة اجواز - أن - يكون ساهيا ، أو يتولد عن فعله ولا يمتدده^(٣) »

وهذا النص للقاضى يتضمن وجهين : الأول: اثبات أن المرادات - وهى الأفعال التي تازم عن الإرادة وتصحبها - أفعال للانسان . والوجه الثانى :

(١) نفس المصدر ج ١٢ ص ٢١١ .

(٢) نفس المصدر ج ١٢ ص ٢١٢ .

(٣) القاضى فى أبواب التوحيد ج ٩ ص ١٧٩ ، مخطوط .

هو انكار نسبة فعل السامى إلى ارادته لانقضاء الاعتقاد ، كما قد يصبح من المعاجز الإرادة ويتعذر عليه وقوع المراد لكونه ممنوعا من الفعل بحكم فقدان القدرة على الفعل . ولكن السامى وإن كان قادرا فإنه ليس بمريد للفعل ، وليست عنده الدواعى إلى الفعل ، فينفي عنه انتساب الفعل ، لأن الفعل لا يقع بالقدرة وحدها دون دواع ، ولا بالدواعى وحدها دون القدرة ، بل يقع بالإثنين كما ذكرنا في مبحث الدواعى .

أما عن الترك بالنسبة للنظر ، بحسبان أن العادر هو ما يقدر على الفعل وعلى الترك ، فهذا الترك إما أن يكون تركا للفعل بفعل ما يضاؤه أو غيره ، وفي الحالة الثانية يكون الترك فى مرحلة اللا - فعل أو عدم الفعل بالنسبة للفعل الأول المختار المتروك . والمعتز بهذا الاعتراض أراد أن ينفي كوننا قادرين على توليد المعرفة عن نظرنا ، على أساس أنه ظن أنه لا يصح ترك المعرفة فلو صحت من الإنسان القدرة على فعلها اصححت منه كذلك القدرة على تركها بدلا عن فعلها .

وهذا الاعتراض قائم على مغالطة هي افتراض أن الأفعال المتولدة مثل المباشرة من حيث الترك ، ولكن يمكننا حل هذا الإشكال إذا عرفنا أن التولدات لاتروك لها ، وأ الترك يختص بشرائط ليصح كونه تركا لما هو ترك له ^(١) . فالعلم أو المعرفة ، ليس ضروريا دائما - مع قدرة العبد على فعلها - أن يقدر على تركها أيضا كَمَا تَنسَب اليه ، لأنها لاتترك لها - وهذه القدرة على الترك إذا كانت غير ميسرة فى حالة توليد المعرفة - وإن كان هذا ليس دائما كما اثبتنا - فهي ممكنة فى حالة فعلها ابتداء ، لأنها مفعولة

(١) المقنى لى أبواب التوحيد ج ١٢ ص ٢١٥ .

بسبب لم يعتمد القدرة الفاعلة بحيث يمكن منعه ، لأنه ليس ثمة واسطة في حالة الفعل المباشر .

وعلى ذلك يمكن إلى حد ما التحكم فيها عن أسباب الفعل المباشر ، أما ما يحدث بوسائط - قد يخرج عن نطاق القدرة - فلا يمكن أن يتمنع السبب عن التوليد ، أو أن يترك الفعل البتة ، ويكون لا - فعل . فثمان بين أن أمسك بحجر وأضرب به جسما آخر دون أن أقذف الحجر من يدي ، وفي هذه الحالة يمكن أن امنع الحجر من أن يضرب ذلك الجسم ، اللهم إلا إذا جاء المانع مصادفة واتفقا - كأن يعتمد الهدف المقصود ، أو يعرف الحجر ، فلا يصيب الهدف ، أو يتلقاه إنسان آخر فيمنعه من الضربة - وهذه الموانع خارجة عن نطاق قدرتي وليست من فعلي ، لأن ترك الفعل الذي قصدت إليه لم يمكن من فعلي لأن يترك الفعل الذي قصدت إليه لم يكن من فعلي أنا ولكن الترك يستند إلى الموانع التي هي من خارج الفاعل .

ومسألة التترك هذه قد ناقشها ابن حزم ، بأن جعل ثمة أفعالا لا يستطيع الإنسان تركها بحسب الخصائص التي جبل عليها ولا يرى لها تركا فيقول . « ومن عرف تراكيب الاخلاق المحمودة والمذمومة علم أنه لا يستطيع أحد غير ما يفعل مما خلقه الله عز وجل فيه ، فنجد الحافظ لا يقدر على تأخر الحفظ ، والبليد لا يقدر على الحفظ ، والفهم لا يقدر على الغياوة ، والفهي لا يستطيع ذكاء الفهم .. الخ من هذه الأفعال التي لا يرى أن لها تركا أو تغييرا تبعا لقدراتها .. فصح أنه لا يقدر أحد الا على ما يفعل بما يتم الله تعالى فيهم القوة على فعله وإن كان خلاف ذلك مقوّم منهم بصحة الذمة وعدم المانع »^(١)

(١) الفصل في الملل والنحل ج ٣ ص ٤٢/٤٣ .

وعنى كل حال فالأفعال المباشرة مع أنه يمكن تركها إلا أن الفاعل للعلم والمعرفة « لا يفعل تركها لأن الحالة التي معها يفعل المعرفة تقتضى أن لا يختار الجهل إلا بأن تتغير حالته »^(١) ومثال ذلك الإنسان الذى يتذكر علما ما فهو فى تذكره يختار العلم ، وكان يمكن أن يختار الجهل إذا تغيرت دواعيه إلى الفعل بورود شبهة وهذه الشبهة تؤدى إلى أن تتغير حالة الناظر من علم إلى ظن بوجود الشبه فيه ، وتغيير الحالة هذا هو الذى يمكن فيه أن يترك القادر - على المعرفة - معرفته .

والقاضى يستمر فى بيان ذلك بحسبان أن كون القادر يصح أن يفعل الشيء وأن لا يفعله قضية « مستمرة فى جميع مقدوره ، فاما الترك والأخذ فإما يصحان فى بعض المقدورات دون البعض »^(٢) فإذا كان الحال هكذا فلا وجه لضرورة اشتغال قاعدة الفعل واللا - فعل على النظر فى توليده للعلم ، إذا كان ثمة مقولات تستثنى من هذه القاعدة ولعل العلم ، من هذه المستثنيات . فالمعرفة المتولدة عن النظر مع أنها تتولد عنه فى الوقت الثانى ، فان تولدها من غير فصل فلا توجد فرصة لدى الناظر كيما يمنع نظره من التوليد وكذلك لا توجد عوائق خارجية يمكن أن تمنعه ، لأن المعرفة تتولد باطنيا ، ولا يمكن لقادر أن يمنع مثل ذلك التوليد الباطنى ، والقياس على ذلك قياس على من لا يستطيع أن يمنع الشارب من أن يتولد عن شربه ارتواء ، أو يمنع الآكل من أن يتولد عن أكله الشبع ، مادامت الجرعة أو الوجبة قد دخلتا معدته ، وكأنتا كافيتين من حيث توليد الارتواء والشبع . وإذا كان لا يجوز هذا المنع من قادر خارج عن الفاعل ، فلا يجوز من الفاعل نفسه أن يمنع

(١) المفتى فى أبواب التوحيد ج ١٢ ص ٢١٥ ، ٢١٦ .

(٢) نفس المصدر ج ١٢ ص ٢١٩ .

الأكل من أن يشبعه ، أو الماء من أن يزويه ، وكذلك (يصح أن يمنع نفسه في الثانی من حال النظر عن فعل للمعرفة سواء بقي على حاله في القوة أو تغير إلى ضعف^(١) فإذا جاز هذا ، جاز كذلك ما ترتب عليه من أن النظر لا يمكن تركه ، وهو فعل للإنسان ، وكل ما تولد عنه يكون فعلاً للإنسان ، بحسبان أن المسبب يقع فاعل السبب ، وفاعل النظر هو الإنسان فيكون فاعل العلم هو الإنسان كذلك .

وسبيلنا في قولنا أن المتولدات الإنسانية لا تتركها - في جميع الأسوال - سبيل ما نقوله كذلك في حق الله تعالى من « كونه تعالى قادراً على الأفعال وأن استعمال عليه الترك والأخذ »^(٢) ولسنا - في إيرادنا لهذا المثال - نريد أن نقيس القدرة الألهمية الشاملة بالقدرة المحدودة الإنسانية ، وإنما وجه القياس لإثبات الدلالة على أن ثمة أفعالا لا يمكن تركها ، وثمة قادرين لا يستطيعون ترك أفعالهم . وعدم الاستطاعة هذا ليس عجزاً في القدرة أو نقصاً فيها أو شكاً في الاختيار والحرية ، ولكن نوع من تحديد الأفعال بالصفات الذاتية للفاعل ، والصفات الطبيعية للأشياء فالإله - جات قدرته - يقدر على ترك أفعاله ولكنه لا يرتضى هذا الترك لأن حالة الفعل عادة تعد أكمل وأشرف عن حالة عدم الفعل أو اللا - فعل .

ويمكن أن نثبت ذلك للإنسان في الأفعال التي لا تروق لها ، بحسبان أن الإنسان ينشد السكال ويفتقده دائماً ، وعلى ذلك فهو يفضل الفعل على عدمه أو تركه ، كما أنه في ملكته الصغيرة يريد أن يتشبه بالإله ، فيحقق أقصى ما يمكن تحقيقه من الأفعال والملكيات ، لأنه يريد أن يحقق وجوده ،

(١) المفق في أبواب التوحيد ج ١٤ من ٢١٩ .

(٢) نفس المصدر ج ١٤ س ٢١٦ .

وهذا التحقيق للوجود لا يكون إلا بالفعلي لا بالترك ، وإلا فلو استطرдна في تعميم الترك هذا لأنعدمت فاعلية الإنسان ، وأصبح بمثابة شيء مهمل لا قيمة له ، وكان دوره في الحياة كحجر ، بل كان أخس منه ، لأن الحجر لا توجد فيه صفات الفعل والقدرة والاختيار ، أما الإنسان الموجود فيه تلك الصفات ولا يحقق أوجهها فيسكون أخس من الجمادات .

ولسكننا لا نريد أن نستطرد في رفض ذلك الترك كلية ، بل يمكن أن نشير إلى أنه قد يوجد ترك مؤقت للأفعال ، ومنها النظر ، بأن لا يقننه الناظر انتباهاً كاملاً ولا يركز تركيزاً تاماً ، فلا يقول لديه العلم ، ولكن لا نقول أنه يقول عنده جهل ، إذ أنه بمجرد دزوال حالة عدم الانتباه أو حالة اللامبالاة هذه يقول لديه العلم والمعرفة بما أمامه في الوقت الثاني للنظر . وعلى ذلك يمكن أن نسميه تركاً مؤقتاً لوجود عائق داخلي وليسكنه عائق أو مانع ذاتي متمعد ، وهو ما يقال عنه صارف عن الفعل ، وهذه الحالة نظراً لادم دوامها فلا نستطيع أن نطلقها إطلاقاً عاماً . فنقول إن للعلم تركاً هو جهل ، ولكن هذا الترك للمؤقت أو اللامبالاة ليس من الضروري تسميتها بالجهل أو ضد العلم ، بل هي حالة أشبه بحالة الطمس أو الحو للمؤقت التي تعترى الإنسان حينما ينظر في دليل ما ثم لا يصحب نظره تركيز وانتباه ، بل ينصرف إلى أشياء أخرى . وكفى بما أوردناه بيانياً وتبييناً^(١) .

ولسكن ما موقفنا من هؤلاء الذين يعترضون على توليد العلوم بحجة الاستغناء عنه عقلاً ونقلاً ؟ ولكن يمكننا فهم أهمية توليد النظر للعلم إذا نظرنا فيما وصل القاضى إليه من خلاصة هي أن : « النظر لو لم يولد العلم ، لما

(١) راجع المبنى ج ٩ ص ٢٤٦ ٢٤٥ ، التذكرة في علم الكلام ص ١٤٠ / ١٤٥ . وشرح عبون المائل ص ٢٠٣ .

عرفنا صحة الكتاب أصلا ... لأنه لا بدغية من التأمل ليُعرف به المراد « (١) »
ولعله في هذا الحكم متأثر كل التأثر بالنزعة العقلية عند المعتزلة ، التي غلبت
على تفكيرهم ، حتى أنها قد أثرت على فكرهم الديني ، لدرجة أنه قد يحتمل
أنهم أسسوا شريعة عقلية ، وليس هذا بمعارض مع الدين والشريعة ، لأن
المؤمن العاقل المتفكر المتبصر المتأمل في دينه خير من المؤمن المقلد ، والذي بعد
دينه دين عوام ، وليس ديننا عميقا بل ساذجا سطحيًا .
وعلى ذلك فالنظر العقلي لا يعارض مع الشرائع كما أنها لا تلغى قيمته
ولا تلغيه كحقيقة واقعة ، بل على العكس فإن مجرد حاجتنا إلى قراءة القرآن ،
وحاجتنا إلى معرفة السنة ، كل هذه الحاجات لا تتحقق لنا إلا عن طريق
النظر ، وهي في النهاية لا تحصل إلا متولدة بوصفها علما خاصا عن النظر .
وإن ابن رشد في فصل المقال قد أشار إلى هذا التزاوج بين الشريعة
والحكمة ، أو بين السمع والنظر العقلي ، فقال أن « الشرع قد ندب إلى اعتبار
الوجودات وحث على ذلك ، فبين أن ما يدل عليه الاسم إما واجب بالشرع
وأما مندوب إليه ، فاما أن الشرع دعا إلى اعتبار الموجودات بالمثل وطلب
معرفة بها ، فذلك بين في غير ما آية من كتاب الله تبارك وتعالى مثل قوله :
(فاعتبروا يا أولى الأبصار ، الحشر ، آية ٢) وهذا تصر على وجوب استعمال
القياس العقلي والشرعي معا . . . وإذ كانت هذه الشرائع حقا ودائية إلى
النظر المؤدى إلى معرفة الحق فإننا معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدي
النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع ، فإن الحق لا يضاد الحق ، بل
يوافقه ويشهد له . . . فالحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة » (٢) .

(١) المفنى في أبواب التوحيد ج ١٢ ص ١٦٩ .

(٢) ابن رشد ، فصل المقال ونقرر ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال «
القديم وتحقيق البيهقي ، ص ٣٥/٢٧ — المطبعة الكاثوليكية — طبعه أود .
سنة ١٩٦١ .

وهكذا فان ماذهب إليه ابن رشد، والمعتزلة من قبله، من التوفيق بين الفلسفة والشريعة أو بين النظر العقلي والسمع، وكذلك سائر الآيات التي ذكروها أو لم يذكروها، وجميعها أقوال وآيات تخضع على البحث والعلم والمعرفة، نقول أن كل هذا دليل على صحة النظر، وصحته في توليده للعلم، وحتى فان هؤلاء الذين يعترضون على توليد العلم عن النظر، إنما يمكن أن نرد عليهم من حالتهم، بأنهم لم يعلموا ولم يعرفوا بطلان مذهب المعتزلة في القول إلا بعد أن نظروا في مذهبهم وأقوالهم وتعقلوه وتفهموه، ذلك لأن الناقد لا بد أن يفهم مايقنده، فهم احاطة، وليس فيها سطحيا ساذجا. وزيد أن نقول إن هؤلاء الناقدين قد خالفوا أنفسهم، لأن كل اعتراضاتهم - عقلية وسمعية - عبارة عن معرفة وعلم متولد عن نظرهم، فهم قد ناقضوا أنفسهم، وسبيلهم في ذلك سبيل السفطائية الذين ينكرون الأشياء وأنكروا أنفسهم بوصفهم أشياء موجودة، وكذلك كان في أنكارهم لوجود الحقائق، انكار لكلامهم ولأرائهم ونفى لكونه حقيقة. ولذلك نجد أبا القاسم البلخي قدمنع من مجادلهم والرد عليهم «لأن ما جحدوه هو الأصل، ولا دليل عليه، فلا تصح محاجتهم» ^(١) أو كما يذكر القاضي أن بعض المتقدمين قد ألزم السفطائية من كلامهم بأن قال: «أبعل قلم؟ أنه لا علم ولا حقيقة! فان قالوا: نعم، اثبتوا العلم - الذي أنكروه - وأن قالو: لا لم يستحقوا جوابا» ^(٢)، ذلك لأنهم قد أنكروا أقوالهم وعلومهم وبالتالي أنفسهم، وذلك «لأن من يزعم أنه لا يعلم أيضاظر أم لا، بل لا يدري أموجود هو أم لا. كيف يرد عليه؟ وهل غلطيقه الا كالكسوت عنه؟» ^(٣) وما يقال

(١) المتن في أبواب التوحيد ج ٨٢ ص ٤١.

(٢) نفس المصدر ج ١٢ ص ٤١.

على السفسطائية نستطيع أن نقوله ونطلقه على منكرى صحة النظر ، ومنكرى توليده للعلم ، لأنهم في ذلك ينكرون ما لديهم من علم . لأننا لو سألناهم : كيف حصل علمكم بأن مذهب المعتزلة في التولد خاطيء ؟ فلو قالوا . بأن ذلك عن طريق العادة ، قيل لهم . فما هي الوسيلة إلى تلك العادة ؟ لم يجدوا غير القول بأنه النظر ، سواء كان هذا النظر عقليا أو حسيا أو بديهيما . وعلى ذلك يكون مذهب المعتزلة في التولد — بالنسبة للعلم الآن — هو الصحيح كما أثبتنا صحته بالنسبة لسائر المتولدات . أما مذهب المخالفين فليس الا جعدا بالضرورة العقلية ، وأنكارا للبديهييات ، بل انكارا للعلمهم هم فهم لا يعارضون الا أنفسهم وأفوالهم وعلومهم بنفى صحة النظر ، ونفى كونه مولدا للعلم .

٦ — تولد الاستدلال في الأقيسة :

وبمعنى آخر : هل تتولد النتيجة عن المقدمتين ؟

تلك المسألة من المسائل التي نرى أن لها انصالا وثيقا بهذا البحث ، ذلك لأننا في الأقيسة الاستدلالية النتيجة ، منطقيا ، نجد أن كل قياس مركب من مقدمتين — كبرى وصغرى — ونتيجة . ونستطيع أن نصل إلى النتيجة عن طريق حد أو وسط ، يكون بمثابة الواسطة أو الأداة التي تتوسط بين الحدين المنطقيين ، وبه يمكن أن ينتج القياس صحيحا ، وذلك بشرط أن يكون أحد الحدين — على الأقل — مستغرقا في إحدى المقدمتين ، كما يستغرق أحد الحدود الصغرى والكبرى على الأقل كذلك ، لأن الاستغراق يكون لتوضيح أن ثمة رابطة وعلاقة بين الحدود لا مكان الاستنتاج منهما على أن يتوافق هذا الاستغراق مع ما استغرق في النتيجة . وبذلك يصح ما يرويه الرازي عن ابن سينا من أنه قد ذهب إلى أن « حضور المقدمتين في الذهن لا يكفي

لحصول النتيجة «^(١) بمعنى أنه قد يكون لدى الإنسان معرفة بأن كل بغلة عاقر، ورأى حيوانا وعلم أنه بغلة، ومع هذا فقد يرى بشاة مستقيمة البطن فيظن أنها مدعبلية، وكأنها ليست عاقرا فيكون حضور المقدمتين غير كافي لقوليد النتيجة، بل لابد إلى جانب ذلك من التفتان السكيفية اندراج المقدمة الجزئية تحت السكلمية «^(٢) ولكن الرازي ينفه إلى أن الشك في صحة الانتاج قد يحدث إذا كان علمنا متصرا على احدى المقدمتين فقط، أما إن كنا علمنا بسكلمتهما، وبكون علمنا صحيحا، فيصح في هذه الحالة الإنتاج منهما، وذلك «لأن العلم بكل واحد من المقدمتين - على حده - لا يستلزم العلم بالنتيجة، والعلوم بهما يوجب العلم بالنتيجة» «^(٣) وذلك يتضح في قولنا أن كل واحد من آحاد العشرة لا يوجب وجود العشرة بينما نجد أن مجموع تلك الآحاد يستلزم وجودها ضرورة بينما العكس يمكن أن يكون صحيحا بمعنى أن العشرة تتضمن في ذاتها وجود الواحد والآحاد عامة. إذ أنها عبارة عن عشرة آحاد، وهذا ما يذهب إليه ابن سينا في قوله أن «كل علة جملة هي غير شيء من آحادها، فهي علة أولا للآحاد، ثم للجملة، والافاق يمكن الآحاد غير محتاجة إليهما، فالجملة إذا تمت بأحادها لم تحتاج إليهما» «^(٤)

وكذلك فكل مقدمة على انفرادها لا تتضمن النتيجة الا بحضور المقدمة الأخرى معها، ووجود عملية الربط بينهما على الوجه السليم بالحدود الوسطى، إلى جانب تفتان الذهن ووعيه لمسألة تتضمن بين الأنواع والأجناس التي

(١) (٢، ١) عمل أفكار المتقدمين ص ٣٠.

(٢) (٣) عمل أفكار المتقدمين ص ١٠٦.

(٤) (٤) ابن سينا: «الاشارات والتفهيمات» تحقيق د. سليمان دنيا، ج ٣ ص ٤٥٣.

دار المعارف القاهرة سنة ١٩٥٨.

تشير إليها الحدود . لأن المسألة ليست مجرد رص للحدود والمقدمات دون أن نعطينا - تلك الحدود والمقدمات - العلاقة الجزئية أو السكلية ، وعلاقة التضمن بين الحدود . وعلى ذلك نستطيع أن نبين أن النتيجة للتولدة عن المتقدمين ترجع في توليدها إلى الإنسان الذي أقام القياس ، واكتشف علاقة التضمن والاندراج بين السكلي والجزئي ، وركب الحدود على نحو يمكن أن نتفحص منه . والا فلو أخذنا تلك الحدود عينها ووضعناها دون ترتيب منطقي ، وأعطيناها الإنسان ليس لديه - ذهنيا أو عقليا - أى علم أو معرفة بتركيب الأقيسة وكيفية الإنتاج الصحيح ، فلن يستطيع أن يفهم مالمده ، ولا يستطيع أن يخرج لنا بشيء منطقي سليم .

لذلك يمكن القول أن إنتاج الأقيسة ليس في الأقيسة ذاتها ، وكذلك فليست المقدمات هي أسباب النتيجة ، بل هي شرط من شروط حصول النتائج ، أما السبب الأول والجوهرى فهو العقل الفطن إلى عملية القياس والاستدلال ثم الاستنتاج المنطقي . وكأن القياس يمكن أن يعد من العلوم الصحيحة التي تتولد عن نظر الإنسان وبالتالي يسكون من أفعاله .

حقا أن النتيجة متضمنة بالضرورة في المقدمات ، ولكنها لم تسكن لتتولد لولا عمليات الترتيب والتركيب المنطقيين . ثم الاستنتاج بعد ذلك ، المرجع الأول والأخير إلى الإنسان المستدل والمستنتج لا إلى المقدمات ، وإلا فلو تركنا المقدمات فلن نحصل على نتائج ، والمسألة ليست مجرد تضمن واشتغال على أحكام ، بقدر ما هي الحصول على كيفية استخراج واستنتاج تلك المتضمنات وهذه لمشمولات مما تضمنت فيها ، وهذا يرجع إلى الإنسان أو إلى علة أولى خارجة عن القياس ذاته وذلك ما يقوله ابن سينا من أن « كل جملة ، كل واحد منها معنول ، فانها تقتضى علة خارجة عن آحادها »^(١) . وأن

(١) الاشارات والتنبهات ج ٣ ص ٤٥١ .

كان ابن سينا يقصد بهذه العلة الخارجية « الباقى (وهو الله تعالى) » ، فان ما قصدناه هو أن نبين أن الأقيسة لا تنتج من ذاتها وبطبيعتها بحسب وجوب طبيعى ذاتى ، بل يكون إنتاجها من علة خارجة عنها . أما ما هذه العلة ؟ فهذا ما فيه الخلاف ، فتكون بحسب مذهب المعتزلة هى الإنسان الذى ركب القياس ورتبه بحيث أوجد واسطة بين الحدود ، ولا يمكن أن يكون الله تعالى هو فاعل النتيجة ، لأنه من جهة لا يدخل أفعالنا ، ومن جهة أخرى لا يحتاج فى فاعليته إلى واسطة ، ولأن القياس لا ينتج إلا بواسطة . هى الحدود الوسطى . فيكون الله تعالى مستغن عن أن يستدل ، أو أن يعلم الأشياء باستعمال القياس لأنه يعلم كل شيء دفعة واحدة ومباشرة ، اللهم إلا إذا كان هناك نوع من الأقيسة يستخدمه ذو دون شريطة الحد الأوسط . أما فى نطاق استدلالنا فلا يوجد قياس دون حدود وسطى ولذلك فان للإنسان دوراً كبيراً ورئيسياً فى الاستدلال القياسى أو الاستنتاج المنطقى ودوره هذا لا يقل عن دوره فى توليد النظر للملم ، أو توليد الخبر للألم سواء كان فى جسمه أو فى جسم غيره .

الباب الرابع

الفصل الأول

التوليد والأفعال الإلهية

إذا كان الإنسان تصدر منه أفعال على سبيل التوليد - كما ذكرنا - وإذا كانت الطبيعة، أو الصفات الطبيعية للأشياء تفعل هي الأخرى وتتفاعل على سبيل التوليد - كما سنذكر - فما هو الحال بالنسبة لأفعال الإله؟ هل تصدر أفعاله جميعها مباشرة ومختصرة، أم أنه يفعل على سبيل التوليد؟ ولقد توسع للمعتزلة في تطبيق فكرة السببية على الأفعال، حتى جعلوها تمتد حتى اشتملت الأفعال الإلهية، بحيث فلسفوا تلك الأفعال فلسفة طبيعية، بحسبان أن الأفعال تستند في وجودها إلى أسباب، ولا مدخل للفاعل في ذلك أيا كان. فلا اختلاف بين توليد سبب عن إنسان وتوليده عن أى فاعل آخر. أى أن المعتزلة قد نظروا إلى ذلك من زاوية هي أن إيجاب الأسباب لما توجبه لا يختلف بحسب الفاعلين.

ولقد أقام المعتزلة هذه النظرة على أساس هذا المبدأ وهو أن « كل ما يقع متولدا يستحيل وقوعه مبتدأ من فعل أى فاعل ^(١) ». على أننا سنلاحظ فيما بعد كذب فكرة « الاستحالة » هذه، لأننا سنجد أنه « يمكن » لله تعالى أن يفعل مبتدأ ما نفعله نحن متولدا.

ولقد كان الاختلاف في هذه المسألة بين ابن أبي الجياني وأبي هاشم -

(١) المأثني في أبواب العدل والتوحيد ج ٩ ص ٢٢٠ .

إذ أن المعتزلة الذين قالوا بالأفعال المتولدة منذ أبي الهذيل وبشر بن المعتز
حتى الجبائين ، لم ينظروا إلى أفعال الله تعالى من زاوية الفاعلية بالأسباب -
فكان الجبائيان - ومن بعدهم القاضي - هم أول من طبق هذا المبدأ على
أفعاله تعالى . يروي القاضي عن أبي هاشم أنه قال : « أنه تعالى يفعل على جهة
التوليد بسبب كالواحد منا ، وإن كان يحيل كونه محتاجا إلى السبب كحاجتنا
إليه ^(١) . وكان أبا هاشم في قوله أن الله تعالى يفعل بالأسباب مثلما يفعل
بالأسباب لم يرد من ذلك افتقار الأله إلى السبب في أفعاله كافتقارنا نحن إليه ، بل
أن الفعل المتولد نفسه هو الذي يحتاج إلى السبب كيما يتولد ، فكان الحاجة إلى
السبب راجعة إلى الفعل لا إلى الفاعل . هذا بالنسبة لأفعاله تعالى ، أما بالنسبة
لأفعالنا فيحصل الافتقار والحاجة من الفعل والفاعل لوجود الأسباب المولدة ،
بحيث أنه بغير ذلك لا يتمس وجود الفعل ، ويتمسر للفاعل إيجاده .

ولذلك فإننا نجد أبا علي قد أحال ذلك في القديم إذ أنه « لا يفعل
بالأسباب ... كما لا يصح أن يفعل بالآلة ^(٢) » وأن أبا علي قد رفض أن
يفعل الله بهذه الوسائط - من أسباب وآلات - خوفا من أن يؤدي
القول بضرورتها في الأفعال الآلهية إلى القول بحاجة الآلة ، وافتقاره إلى تلك
الآلات والأسباب في إيجاد أفعاله ، فهو يرى أنه من الأفضل أن يقال أن
كل ما يفعله على جهة الإختراع والابتداء ، ويقال أنه بسبب يوجب الفعل إنما
يفعل الفعل عنده لا أنه يفعله به ^(٣) »

وأن ادخال لفظة « عند » بدلا من لفظة « به » ينطوي على دقة في

(١) المفتى في أبواب التوحيد ج ٩ ص ١٧٤ ، ٣٢٨ .

(٢) المفتى في أبواب التوحيد ج ٩ ص ٣٢٧ .

التعبير بالنسبة لتطبيق علاقة السببية على أفعال الله، ذلك لأن لفظة « عند »
تحتل الإقتران العادى بين شيئين وليس بينهما ارتباط سببى، هذا بخلاف
الحال بالنسبة للفظ « به » التى تحتل معنى الضرورة والتوقف بين الأسباب
ومسبباتها. وهذا سبق من الجبائين للقول بفكرة الإقتران فى العادة بين
الأسباب والمسببات، والتى قال بها فيما بعد الغزالى وهوم، حيث ذهبوا إلى
أن العلة شئ كثير بعده تكرار شئ آخر حتى أن حضور الأول يجعلنا دائماً
نفكر فى الثانى، وعلى ذلك تعود علاقة العلوية إلى مجرد عادة فكرية ناشئة
من ضرورة تصور اللاحق فى ضوء السابق (*).

ولقد رأى أبو على أن الأسباب التى يؤدى وجودها إلى تولد أفعال عنها
من جهةتنا، نفس هذه الأسباب إذا وجدت من جهة الله تعالى فلا يمكن أن
تولد، وأن حصل عنها فعل فليس على سبيل التوليد، بل أن الله تعالى يبتدىء
بإيجاده. وذلك لأن أفعاله عز وجل - تصدر كلها على جهة المباشرة والابتداء
والإختراع لا على جهة التوليد والتراخى. وهو تعالى حينما يفعل فإنما تصدر
أفعاله عنه دون سبب أو داع أو قصد، وهذه شروط التوليد فى أفعالنا لذلك
فلا تكون متولدة عنه.

أما التفاضل فإنه يميل فى هذه المسألة إلى القول بما قال به أبو هاشم. إذ
يرى أن الفعل الحاصل أو المتولد يحدث طبقاً للسبب وما يرجع إليه، وليس
طبقاً لحال فاعل السبب. وعلى ذلك يكون اختلاف الفاعلين لا تأثير له فى
كون السبب مولداً أو مباشراً، بحيث أنه إذا حصل السبب الذى يؤدى إلى
الاعتماد فى جهة من الجهات فإن الحركة تتولد بصرف النظر عن الفاعل —

* راجع يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة ص ١٦٨ القاهرة سنة ١٩٥٧ وكذلك
فاروق الغزالي فى قوله أن الوجود عند الشئ لا يبدل على أنه موجود به و نهات
الملازمة ص ٢٧٩.

أى فاعل سبب الاعتماد - سواء كان « مریدا أو كارها » وعالمًا أو غافلاً ساهما^(١)

وكذلك الحال بالنسبة للضرب بوصفه سبباً يتولد عنه الألم ، فإن أى ضرب يحدث فى بدن الحى فإن الألم يتولد عنه بالضرورة وسواء كان الفاعل قاصداً أو غير قاصد ، كارها للألم أو مریده ، لأن الألم لا يكون ألماً تبعاً لفاعله بل تبعاً للضرب من حيث الشدة والضعف ، وتبعاً للمحل الواقع فيه الضرب . أى للضروب الذى حدث فيه التقطيع والوهى ، لأن تحمل الألم يتفاوت من شخص لآخر ومن كائن لآخر ، لذلك فإن الجماد لا يتألم من الضرب ، ومهما يكن الأمر فإن السبب مادام يولد لهذه الوجوه التى ذكرناها ، فيجب أن تستوى فيه أحوال الفاعلين ، حتى إذا ولد من فعلنا ولد عن فعل غيرنا^(٢) .

ويبدو أن المقصود بهذا الغير أنه ليس إنساناً مثلاً ، بل المقصود هو الله تعالى ، بحيث يمكننا القول بأن كل سبب من أسباب الأفعال التى ذكرناها على سبيل المثال ، وكذلك سائر الأسباب التى تولد أفعالاً من جهتنا ، هذا السبب « متبى وجد منه تعالى مثله على الوجه الذى يولد من فعلنا فلا بد من أن يولد^(٣) » ذلك لأن السببية إن اختلفت بحسب الفاعلين لأدى ذلك إلى أن يتولد فعل عن سبب من زيد ولا يتولد من عمرو ، أو يتولد من المؤمن ولا يتولد من المشرك ، أو يتولد من جهة من المشرق ولا يتولد من جهة من المغرب ، مع أن سبب الفعل فى كل هذه الأحوال واحد . وهذا لا يمكن تعقله لأن المعلول يتبع علته ويرتبط بها ، وتلك مسالة صادقة فى أى زمان ، وأى مكان ، وتتعدى الأشخاص . وهذه المسألة لا تحتاج إلى تقرير من جهتنا

(١) المحیط بالتكليف ج ١ ص ٤١٥ بمرت .

(٢) المحیط بالتكليف ج ١ ص ٤١٥ .

(٣) المفتى فى أبواب التوحيد ج ٩ ص ٢٢٨ وقارن ص ٢٠٦/٢٠٥ نفس المصدر .

إذ أنها من بدائه القول وإذا قد ثبت أن للفاعل يوجب سببه ضرورة ولا يختلف بحسب الفاعل فإنه يجب إذا ولد سبب مامن جهتنا فعلا ، أن يولد من فعله عز وجل .

وهكذا فإن حكم الفعل والسبب الذى يولده بمنزلة التقييح والتحسين ، إذ أن التقيح هو التقيح من أى فاعل فعله ، وكذلك الحال بالنسبة للتحسين ، وذلك لأن « الأفعال إنما تقيح ونحسن لالحال يرجع إلى الفاعل وللامر يتعلق باختياره ^(١) . وهنا تتبدى النزعة للموضوعية العقلية التى اشتملت على سائر مسائل المعتزلة .

وقد رأى أبو على الجبائى أننا لما كنا لانستطيع أن نفعل المتولد مباشرة لقصور قدرتنا وعجزها عن ذلك . فعلمناه عل سبيل التوليد ، بينما الله سبحانه يصح أن يفعله مباشرة تبعاً لكونه شامل القدرة وممكننا من سائر الأفعال بأى جهة من الجهات .

أما القاضى فهو ينظر إلى هذه المسألة من ناحية أخرى ، حيث يذكر أن الأفعال أما أن تقع مباشرة وأما مقولة ، والمباشرة - كما علمنا - هى التى تقع بدون سبب ، والمتولدة هى الواقعة بالاسباب ، فإذا كان أبو على قد قصد من قوله ، أنه بالنسبة لأفعال الإله أن ما يقع بسبب هو عينه يجوز أن يقع مبتدئاً فهذا خلف ، إذ أن من التناقض المنطقي أن يقال ، أن هذا الفعل يقع بسبب وبدون سبب فى نفس الوقت .

ولكن يمكن النظر إلى هذه المسألة على الوجه الآتى : وهو أنه لما صح من القديم أن يفعل على الوجهين جميعاً ، فيجب أن يفعل الفعل مباشرة أو

متولداً كيفما يشاء ، فيكون الفعل ممكن فإحداثه من الوجهين ، ولكن من الأصح والأصوب أن يفعله ابتداء بدلا من أن يفعله متولداً . فإذا وجد السبب فالاولى أن يجعل الفعل متولدا بدلا من أن يجعله مباشرا . وذلك لوجود السبب الذى عنه ومع له يوجد السبب عند استيفاء شروطه .

ويتضح ذلك إذا ما قارنا هذا الحكم بالحكم على من يحرك يده باليد الأخرى . مع سلامتها . فإن حركة هذه اليد متولدة عن حركة اليد الأخرى بسبب اعتماد أحدهما على الأخرى في الحركة ، أننا نعلم أن ذلك الشخص يستطيع أن يبتدىء تحريك يده دون مساعدة الأخرى ، وعلى ذلك فإذا حكمنا على من أحدث فعلا ، بطريقة معينة . بأنه فاعل مولد للفعل بالسبب ، ثم جاء انسان آخر ، وفعل بنفس الطريقة السابقة وأوجد مثيل الفعل المقولود عن الشخص السابق ، فنقول إذا حكمنا بالتساوى بينهما من حيث الفاعلية ، لوجب علينا أن نفيس الغائب على الشاهد ، إذ أن من حق السبب المولد أن يولد من أى فاعل كان ، ويتبعى حيث أن نهكم بأن أفعاله تعالى من حيث تصدر عن سبب فإنها تحصل على سبيل التوليد . وهذا الحكم قائم على المسألة القائلة أن المساويين لشيء ثالث متساويان . وهذا رأى للمعتزلة يظهر فيه . كما ذكرنا . النزعة العقلية المنطقية والنزعة العلمية الطبيعية الأصلية ، كما يبدو فيه النهج على المنهج الرياضى . ذلك لأننا نعلم أو نعتقد أن أحكام الأعداد الرياضية لا تختلف فى الغائب عنها فى الشاهد فنحن نعلم أن مجموع $5 + 7 = 12$ فى أى زمان ومكان ، ومن أى شخص يقوم بعملية الجمع بينهما . لأن الأعداد الحسابية متضمنة لحاصل جمعها ضرورة دون دخل وتأثير من جامعها ومركبها . ونظير من يقول بأن المتولدات تختلف بحسب الفاعلين ، - وأنها عندنا ليست كما هى عند الإله - نظير ذلك الذى

يقول أن حاصل جمع ٥ + ٧ عند اللامه = ١٢ أو ٨ مثلاً .

فالأعداد الرياضية - ومثلها الفاعلية بالسبب على سبيل التوليد - تحمل في ذاتها صحتها ولا مدخل للفاعلين، للتأثير أو التغيير فيها . « وعلى هذا لما كان حدوث فعل أحدهما بحسب قصوده ودواعيه دلالة على أنه الفاعل المحدث - وكانت هذه الطريقة توجد في غيره قضينا بأنه أيضاً فاعل لفعله... حتى لا يجوز أى تخالف بين الفاعلين ^(١) » .

وأن هذا الحكم لا ينطوى على إيجاد مشابهة بيننا وبين القديم من حيث القدرة ، بل هو لتقرير عموم مبدأ السببية والارتباط بين الأفعال . وهو سبحانه القائل (وآتيناها من كل شئ سبيبا فاتبع سبيبا - السكف ٨٥) وكذلك قوله تعالى . (فليرتقوا في الأسباب - سورة ص آية ١٠) .

ولقد أورد شيوخ المعتزلة طرقاً وأدلة لإثبات أن ما يجعله متولداً من فعلنا فكذلك يجب أن يجعله متولداً من فعله تعالى . وهذه الأدلة منها :

١ - الاعتماد الذى يحدث عن جهتنا وقدرتنا « إنما علم أنه يولد ، لوقوع السبب . الذى هو الحركة والصوت بحسبه ^(٢) » . وإذا كان كل اعتماد تتولد عنه الأصوات والحركات وسائر الأكوان ، كما أن لاشئ من هذه الأفعال يتولد دون اعتماد بسببه ، انتهينا إلى أن كل اعتماد من فعله تعالى فإنما يؤدي إلى توليد تلك الأفعال ، وأن انكار صدور هذه الأفعال منه على سبيل التولد يؤدي إلى انكار صدورها منا كذلك إذ أنه لا سبيل لمن نفي التولد من فعل القديم أن يثبت للواحد منا فعلاً البتة . ولا معنى للاستناد إلى مسألة المدح والذم التى على أساسها ينسب الفعل للإنسان . وأن هذه النسبة

(١) المحيط بالتسكيل ج ١ ص ٣٩٦ ط . القاهرة .

(٢) المتن فى أبواب التوحيد ج ٩ ص ٢٢٨ .

لا وجه لها بالنسبة لأفعاله تعالى لأنه لا يخضع للذم أو للمدح ، ذلك لأن المدح والذم هو تقييم للأفعال وهو لا يخضع لهذا التقييم . والأشياء جميعها مستقلة تماماً في فعلها وتأثيرها عن فعل الله تعالى ، فالحجر مثلاً « لو لم يكن ما فيه من الإعتماد موجبا لهويه لوجب أن يقف ، ولو كان تعالى هو المبتدىء بفعل الانحدار فيه لم يكن ذلك بأولى من وقوفه » ... وإذا كان هو المحرك للجسم بمئة ويسرة لم يكن أحد الفعلين أولى من الآخر^(١) . وعلى ذلك ، وإذا ما وجدنا جسماً ينحدر ، صح أن نحكم بأن هذا الانحدار إنما هو متسبب عن الإعتماد الوجود فيه وهو قوة الميل .

ويذكر أبو هاشم أن هذه الحركات لا يمكن أن تكون مقولدة « عند الإعتماد بالعادة »^(٢) . ذلك لأن الحدوث بالعادة يؤدي إلى احتمال إختلاف الإعتماد بحسب بعض الأزمنة والأماكن ، فتجوز الحالات ، كأن تجرى السفينة ضد أنجاء جريان الماء ، بخلاف ما نجده من جريانها تبعاً لأنجاء الماء . فإذا صح أن الإعتماد إنما هو سبب لتوليد الحركات والأصوات ... إلخ ، إلى جانب أن السبب لا يختلف في كونه سبباً بحسب الأزمنة والأماكن والأشخاص ، صح كذلك أن الإعتماد من جهة الله تعالى يمكن — لكونه سبباً — أن يتولد عنه ما يتولد عندما يكون الإعتماد من فعلنا نحن . والأمثلة على ذلك كثيرة مثل تسخير الرياح للطير ، والماء للسفن ، والحيوانات للآدميين ... إلخ من هذه الأشياء التي يحدث الله أفعالها بوسائط وأسباب ، تصكون حركانها مقولدة عن تلك الأسباب التي أوجدها الله ، فثبت عقلا

(٢٠١) المفاتيح أبواب التوحيد ج ٩ ص ٢٢٢ ، ٢٢٩ عل التوالى .

وقلا أن الله يمكن أن يفعل بالأسباب وعلى سبيل التوليد ، والآيات القرآنية كثيرة في هذا الصدد .

٢ — ومن الأدلة كذلك على غايلته تعالى بالأسباب على سبيل التوليد ، ما يحدث بالنسبة لتوليد التأليفات ، فما قررناه في الإجماع ، يمكن أن نستدل به في المجاورة بوصفها فعلا وسبباً مولداً للتأليف بين الجسمين المتجاورين ، فالمجاورة وسائر الأسباب المولدة « إنما تولد لأمر يرجع إليها لا إلى الفاعل مدا »^(١) . ذلك لأن أى فعل يصدر عن سبب ما فإنما يتبع في وقوعه السبب ذاته دون اختيار الفاعل أو أحواله . فمجاورة جسم لجسم آخر يتولد عنها تأليف بين الجسمين ، بصرف النظر عما إذا كان فاعل المجاورة قد قصد إلى هذا التأليف أم ألجىء إليه ، لأن القصد والاختيار أو الإلجاء لا يؤثران في كون الفعل فعلاً ، بل يؤثران في مدى نسبة الفعل إلى الفاعل أى من حيث الاختيار والحربة ، أو الجبر والاضطرار ، أعنى في تحديد المسؤولية ، وإذا جاز عليه تعالى أن « لا يفعل على سبيل التوليد لجاز أن يجاور بين الجوهرين ولا يفعل فيهما التأليف »^(٢) . ولأن التأليف لا يوجد إلا بسبب المجاورة وليس هناك وجه آخر لوجود التأليف بغيرها . ثبت أن أى تجاور يحدث بين جسمين ، فلا بد أن يتولد عنه تأليف . وحينئذ لن يكون الإله ، مضطراً إلى فعل هذا التأليف — لأنه يتعالى على الاضطرار — ، وكذلك فإنه لا يجب أن يختار فعل هذه المجاورة ولا يحدث عنها تأليف ، لأن هذا الوجه من الفعل يشذ على المسئلة التي وضعها العقل وهي حدوث التأليف بين الأجسام من مجرد تجاورها ، كما أن الخروج على ذلك لإبطال لما اصطاحت عليه العقول ، واعتادت عليه معارفنا .

(١) انظر ٩ ص ٢٢٩

(٢) نفس المصدر ص ٢٣٠ .

ولا يمكن إرجاع هذا التأليف إلى طبع الحل بحسبان استصحابه من كون
الأكون ، ذلك لأنه إن رجع سبب التأليف إلى الحل دون المجاورة - كنها
ينتفى عن كونه فعلاً معولداً عن فعله تعالى - لتبث ذلك في أفعالنا أيضاً ،
بحيث يمكن القول « بأن التأليف إنما يجب وجوهه لأمر يرجع إلى الحل ،
فإذا لم يقدح ذلك في كونها مولدة له من فطناً ، لم يقدح ذلك في كونها مولدة
عن فعل القديم »^(١) . وحتى لو سلمنا بذلك ، فإن كون التأليف موجوداً في
حل ما ، لا يمنع من أن يكون معولداً عن المجاورة ، فإذا تولد عنها وبسببها ،
بحيث كانت علة كافية لتوليده ، ثبت أنه يقول عن المجاورة التي فعلها ،
وكذلك يتولد عن المجاورة التي يفعلها الله سبحانه . ولا يمكن القول أنه
تعالى يفعل التأليف بطريق العادة ، لأن ذلك يؤدي إلى احتمال أن يفعل
المجاورة في كل واحد من الجزئين ، فلا يحدث تأليف ، وهذا لا يقدح في
كونها - أي المجاورة ، مولدة للتأليف . لأن مفهوم المجاورة أن يحصل تماس
بين جزئين أو أكثر - لا في جزء واحد - فالمجاورة تشبه ملاقات التضام
المنطقي بين شيئين يقتضى وجود أحدهما وجود الآخر ، وإلا لما سمي كل
منهما مجاوراً .

والتأليف لا يوجد بدونها « لأنه لا وجه من التعلق بينه وبين المجاورة
سواه ، بوجب وجوده عند وجودها ، ولذلك حكنا بكونه معولداً
عنها »^(٢) . ونحن نقرر أنه تعالى يفعل أفعالا معولدة مثلاً بفعل ، فليس
ذلك حكماً عليه بأنه تعالى يفعل بالآلات أو بالأسباب ، وكأنه مقتدر إليها
في فعله ، ولا يقدر أن يفعل بدونها ، بل أنه تعالى يفعل في الأشياء والمخلوقات

(١) نفس المصدر ص ٢٣٠ .

(٢) نفس المصدر ص ٢٣١ .

« على وجه كان يصح لمولاهما أن يفعله ^(١) ». بينما نحن - بحسب فعلنا بالآلات ، وافتقارنا الى الأسباب ، وبحسب حاجتنا الى القدرة - تكون هذه الأحوال ضرورية في أفعالنا ، لدرجة أنه « لولاها لما صح أن يفعله ^(٢) » وشتان بين المحتاج والمحتاج اليه ، وفرق بين المفتقر والمستغنى عن الأشياء ، ويسمو على الحاجة ، بين الفاعل بالقدرة ، والقادر بنفسه ، مع ملاحظة أن نفس الأسباب إذا وجدت من كليهما - بصرف النظر عن كيفية حصول هذه الأسباب - ولدت نفس المسببات ولا فرق بين حالة كل منهما ، من نقص أو كمال ، فهذه الأحوال لا تدخل لها في الفعل كما ذكرنا مراراً .

ولنضرب مثالا يوضح ذلك الفارق بين الفاعلين ، فشكل انسان يحتاج في صموده الى السلم ، إذ أن الصمود لا يصح الا على هذا الوجه « مع أن الصمود قد يقع من بعض القادرين دون ^(٣) . فإطائر لا يحتاج في صموده الى سلم ، وعلى هذا الأساس يمكن أن تفسر الحاجة الى الأسباب والآلات بالنسبة للإنسان وعدم الحاجة بالنسبة لله تعالى . فالفاعل منا نظراً لأنه لا يستطيع إيجاد الفعل الا بالأسباب « قيل أنه يحتاج الى الأسباب ، ولما كان تعالى يصح منه أمثال ما يفعله بالسبب ابتداءً دونه ، لم نقل أنه يحتاج إليه ^(٤) » . فما دام الله تعالى متمكناً وقادراً على عمل الفعل وإيجاده بأي صورة شاء ، ابتداءً أو توليداً ، فلا يكون الحكم بأنه يفعل على سبيل التوليد وبالأسباب ، فيه حط من قدره تعالى ، بل هو كما ذكرنا محافظة على - التطبيق الشامل لفكرة السببية على سائر الأفعال وتغافلها في كافة الفاعلين .

(١) الفنى ٣٠٩ من ٢٣٠ .

(٢) نفس المصدر ٢٣٢ .

(٣) نفس المصدر من ٢٣٣ وقارن المحيط بالكلي من ٤١٧ ، والقالات

٢٥٠ من ٨٩ .

والإيجي قد يرد على هذه المسألة بقوله « بأن ترتب فعل على آخر لا يستلزم أن يكون مسبباً له لجواز أن يكون الجميع بقدرة الله تعالى ابتداءً ، ويكون الترتيب بمجرد إجراء العادة »^(١) . والإيجي بوصفه أشعرياً يقول بإجراء العادة بين الأفعال ، لكي يبعد فكرة الضرورة ، والإرتباط السببي بين الأفعال ، لأنها عنده تؤدي إلى استقلال الموجودات عن المجال الإلهي من حيث التأثير . ولقد أشرنا إلى أن القول بإجراء العادة يؤدي إلى إمكان اختلاف الأسباب ومسبباتها بحسب اختلاف المكان والزمان ، وبالتالي بحسب الأشخاص . ولذلك ذهب الإيجي إلى أن ترتب فعل على آخر ليس على أساس أن أحدهما مولد والآخر متولد بل على أساس الاقتران بحسب العادة ، واسكن يمكن أن يرتد عليه قوله بأن نقول أنه حسب العادة يمكن - إذا اعتدنا على ذلك - أن تكون أفعال الله مشابهة لأفعالنا من حيث الفاعلية بالسبب .

(المقارنة بين أفعالنا وأفعاله تعالى)

وإذا كنا مع المعتزلة قد جوزنا - على أفعال الله تعالى - الفاعلية على سبيل التولد - فهل سبحانه يتساوى معنا في هذا التوليد ؟ أم ثمة مفارقة بين ما نفعله متولداً وما يفعله من هذا الوجه عينه ؟

وما هي وجوه هذا الاختلاف بين فاعليتنا وفاعليته ؟

ونحن نرى أن صدور الفعل من القديم تعالى بأسباب على سبيل التولد ، لا يعني ذلك أنه يتفق مع الإنسان في جميع جهات الفعل ، واسكن كما أن هناك أوجهاً للموافقة ، فإن هنالك أوجهاً كذلك للمخالفة . ومن هذه الوجوه ما يلي :

(١) الواصف للإيجي - ص ١٥٦ - ٢٨٦ .

١ - أن هـ : أجناساً من الأفعال المتولدة لا تقدر على إحداثها إلا هكذا وبسبب وهذا السبب هو - على الأقل - كوننا قادرين بقدر ، لذلك يتعذر علينا أن نفعل هذه الأجناس على سبيل المباشرة والابتداء . ولكن الحال بالنسبة لله عز وجل يختلف تمام الاختلاف ، إذ أنه لا بد من قدرته على هذه الأجناس ابتداء كما قدر إيجادها بأسباب ، لولا ذلك لصار محتاجاً إلى السبب كحاجتنا^(١) . ولقد سبق أن ذكرنا أن التقديم يسمو على الحاجة والمعجز ، فهو يقدر أن يوجد ويولد عالم نستطيع توليده ، ويقدر أن يفعل مباشرة ما يقدر نحن على توليده ، بل ويخلق من العدم ما نعجز عنه .

وإذا كانت بعض الأفعال تحتاج إلى وجود السبب معها ، مثل الكتابة التي تحتاج إلى اعتماد القلم على الورقة دائماً حتى تتولد باستمرار . وكذلك فالحقوة تحتاج في استمرار وجوده إلى وجود المصباح مشعلاً ، وهكذا الحال فيما يشبه هذه الأفعال التي تحتاج مسبباتها إلى بقاء أسبابها كما تمدها بالبقاء : استمرار الوجود . ولكن هذا ليس مطرداً في سائر الأفعال . إذ أن ثمة أفعالاً لا تحتاج في بقاء وجودها إلى بقاء سببها كالنسيم والبناء الذي لا يحتاج كل منهما في استمرار وجودها إلى النساج والبناء . والقول بعكس ذلك يفضي إلى القول بأن الحاجة إلى الفعل هي ذاتها الحاجة إلى المحل ، وهذا غير منطقي لأن المحل لا مدخل له في وجود الفعل أو عدمه ، وإلا لكان السبب متعذر الوجود عند عدم المحل مع أن هذا باطل لأنه قد « يصح وجود السبب مع عدم السبب »^(٢) . وحيث أن يكون الفاعل الذي يد الفعل بالوجود والبقاء - بعد فناء سببه أو موجده - هو الله سبحانه بحيث يتخللنا هو في بقاء وجوده وبقاء فاعليته وتأثيره المستمر أزلاً وأبداً .

(١) الخطب بالتكليف . ج ١ ص ٤١١ ط . بيروت .

(٢) الخطب بالتكليف . ج ١ ص ٤١٨ ط . بيروت .

٢ - أن يكون الفعل مباشراً أو مقولداً فإن هذا لا يتوقف عليه حاجة الفاعل وافتيقاره ، ولكن يتوقف عليه تعذر إيجاد الغرض المطلوب مادام السبب المؤدى إليه لم يوجد في جنس من الأفعال .

هذا بالنسبة لأفعالنا التي يتعذر علينا إيجادها إلا بإيجاد أسبابها ، أما بالنسبة لأفعاله تعالى فلا يتعذر عليه فعل ، وإذ فرض رتعذر عليه « أن يفعل » سبب المسبب في الغرض المقصود فإنه ابتدأ لتحقيق الحاجة ^(١) . معنى أنه إذا أراد أن يفعل الفعل المتولد على سبيل الإشارة ، وعجز عن ذلك اسكن محتاجاً ومفتقراً إلى الأسباب ، ولكن هذا لا يحدث ، إذ أن قدرته غير محدودة في كل ما شاء عليه هذا الأصل ، وهو كونه مفتقراً للأسباب .

٣ - أن يحرك إنسان ما جسماً من الأجسام بأسباب ووسائل فهذا جائز ويمكن ، ولكن أن يحركه في الوقت الثاني لحديث سبب الحركة بحيث يجعله في المكان العاشر ، فهذا لا يجوز بالنسبة لأفعالنا ، ذلك لأن قدرتنا تحتاج - لنقل الجسم من المكان الأول إلى العاشر إلى قطع الأماكن التسعة المتخللة بين الأول والعاشر ، فتكون محتاجه إلى أوقات تسعة ، لأن كل حركة من مكان إلى آخر تقتضي وقتاً . فإذا ما وصفنا بالحاجة إلى القدرة كما نفعل بها تلك الحركات في الأماكن المحدودة ، فإن هذا الوصف لا ينطبق على القديم ، فإنه يخالفنا في الحاجة إلى تلك القدرة ، لأنه بوصفه قادراً لنفسه - قادر على أن يفتي الجسم المتحرك في الوقت الثاني ثم يولده « في الثالث في المكان العاشر . وهذا غير جائز فينا » ^(٢) وأن كان للنظام قد حل هذا الإشكال بالنسبة لأفعالنا عن طريق ما أسماه بالطفرة ، ولكن رأيه لم يلق

(١) نفس المصدر ج ١ ص ٤١٨ ط . بيروت .

(٢) المحیط بالتكليف ج . ص ٤١٦ ط . بيروت .

قبولا كبيرا بحيث يجعل القدرة الإنسانية متمكنة من فعل عشر حركات في وقتين أو أكثر * .

وقد نسأل فنقول: إذا كان القادر لنفسه يقدر على فعل المسبب مباشراً فما الداعي إلى أن يفعله متولداً ؟ ولا وجه للاستدلال بأفعالنا لأنه لو لم يتعذر علينا الفعل المباشر لما فعلناه متولداً ، وكذلك فإن قدرتنا محدودة بحيث أنه لو تمدر علينا الفعل بسبب لم نفعله البتة ، لأن الفاعلية بالتوليد أسهل — من حيث القدرة — من الفاعلية بالابتداء ، فإن لم نستطع فعل السهل ، فبالأولى لا نستطيع فعل الصعب وهو المباشر . ولعلنا نجد الإجابة على تساؤلنا فيما يقوله القاسى من أن من الأفعال التي نستطيع أن نفعلها ابتداءً ، ما تقصد إلى فعلها على سبيل التوليد ، مثل تحريك اليد باليد الأخرى مع قدرتنا على تحريك الأولى دون الاستعانة بالثانية . وكأن إيجاد الفعل المباشر على سبيل القول ، قد يقع منا « بأن يتعلق به غرض من الأغراض ، وكذا تقول فيما يفعله الله بسبب لأنه لا بد من تعلق ضرب من الصلاح واللفظ بنفس السبب فيما يتصل بالدين أو يتصل بمنافع الدنيا » ^(١) وذلك يتبدى واضحاً حينما ننظر في الآيات القرآنية التي تذكر البحار التي تجري فيها السفن والرياح ، وسائر المخلوقات المستخرجة للناس ، وكلها أدلة على أنها من الأفعال التي كان يمكن لله تعالى أن يفعلها مباشرة وابتداءً ، ومع ذلك فعلها متولدة وقد يقصد بذلك الموعظة والاعتبار لمصالح الناس ، واللفظ بعباده ومعادتهم ، بحيث أنه إذا ما جرت العادة بأن يفعل — سبحانه — أفعالا متولدة بأسباب ، وإن صح أن يفعلها مباشرة ، لمكان ذلك لصالح حسن فعله بالأسباب ، وقد يكون هذا الصلاح أكثر مما لو فعله مباشرة كله .

(١) راجع أقوال النظم في المبردين الملل والنحل ج ١ ص ٥٦ والمقالات ج ٢ ص ١٨ .

(٢) المحيط بالتكليف ج ١ ص ٤١٩ .

هذا ولا بد من وجود المباشر والمتولد ، إن من فعلنا أو من فعله تعالى ، لأن إثبات جميع الأفعال متولدة يوجب إثبات الانهاية في الأسباب ، وبالتالي في المسببات التي هي المتولدات ، كما أن إثبات جميعها مباشرة يوجب أن لا يقع المتولد البتة بحسب الأحوال ، ومع أن ما أثبتناه من ضرورة حصول المتولدات بحسب أحوالنا ودواعينا وقدراتنا يخالف ذلك « ولا يجب إثبات كل الأجناس متولدا ولا كلها مباشرة بل يجب كونه متوقفا على الله لآله » (١) ٤ - ومن الوجوه التي تدل على مفارقة أفعاله للمتولدة لأفعالنا أننا قد يحدث السبب ثم يعرض عارض يمنع من وجود السبب ، بينما الحال بالنسبة لأفعالنا يخالف ، إذ أنه هو الذي يحدث المانع إن شاء أو يزيله إن شاء « بأن يفعل ما يصير منعا عن التوايد فيوجد السبب ولا يوجد مسببه » (٢). هذا بالنسبة لأفعاله المتولدة جميعها ، أما أفعالنا المتولدة فلا نستطيع التمسك في المانع إلا في بعض الأفعال التي يمكن منع سببها من مفارقة محل قدرتنا ، لأنه إن فارق السبب محل القدرة فلا يمكن منعه من التوايد ، فنلا قد يلقي أحدها بحجر لإصابة إنسان ثم يلتقي الحجر باليد الأخرى ، فتكون هذه اليد هو المانع من توليد الإصابة التي هي السبب ، كما أنه يمكن أن نفتتح بعمرنا لإدراك ما أمامنا ولكن بمجرد فتح البصر يمكن أن نضع يدا الأخرى فتعول دون إدراكنا للمدرك . ففي هذين المثالين ، رغم أننا فعلنا السبب الذي يؤدي إلى حدوث المسبب ، إلا أننا أقمنا الموانع حيال وقوع السبب فلا يتولد .

أما بالنسبة للأفعال التي يفارق السبب فيها محل القدرة فلا يمكن منعها من التوايد ، لأن رامي السهم لا يتمكن من منع حدوث الإصابة بمجرد مفارقة السهم للقوس وهو محل قدرته ، أما أفعال الله تعالى فيمكن أن يحدث

(١) المسمى أبواب التوحيد ج ٩ ص ٢١٩ .

(٢) اعرج بالهـ كلف ج ١ ص ٤١٩ ط . بيروت .

النع من جهة الأسباب التي حدثت من جهة فلا يحدث المسبب . ولذا أخذ مثالا نوضح فيه مدى صحة المنع بالنسبة لله تعالى وامتناعها بالنسبة للإنسان ، وذلك كأن يبنى إنسان انسانا فى النار ، ثم يريد - بعد الالتقاء فى النار - أن يمنع من إحراقه ، ولكنه لا يقدر على هذا المنع ، أما الحال بالنسبة لأفعاله تعالى فيختلف ، إذ يقدر - لكونه خالقاً لصفات كل شىء وطبيعته - أن يمنع النار من الإحراق ، بأن يغير طبيعتها فتكون سالماً وبرداً ، بدلاً من أن تكون محرقة ، أو أن يمنع الجسم من الاحتراق بأن يغير صفاته بحيث لا يكون قابلاً للاحتراق ، ويمكن أن نخرج من هذا إمكانية فعل الله لما يشاء ، ومنع ما يشاء ، ولكن هذا لا يكون إلا فى حالات الإعجاز فقط ، أما فى المادة فلا يسرى ، ولا يرضى الإله ، لأن هذا - كما ذكرنا - يخالف حكمته فى الخلق وعده ، بأن منح لكل مخلوق طبيعة خاصة به لا يخلو عنها ، ومنح لكل إنسان عقلاً يفكر به ، وقدرة بفعل بها ، فلا يصح أن يحد من هذه الإرادة وتلك القدرة ، أو أن يمنعنا من القتل ، لأن ما يمنعنا إياه يصبح ملكاً لنا ، ولا يجوز أن يسترد ما ملكنا إياه ، أو يسلبنا هذه المنحة ثانياً .

وهذا يذكرنا بالحرية عند الرواقيين التى هى العمل بمقتضى العقل الذى يجرى على مقتضى الطبيعة « فإن العمل يكون خيراً إذا كان العقل هو الذى يسره ، والسير على العقل - عند الرواقيين - ليس شيئاً آخر غير السير على مقتضى قوانين الطبيعة^(١) » .

وحينئذ تصبح حرية النفس فى الأفعال متمثلة فى إفلات الإنسان من سلطان الناس والأشياء ، بل قد تفلت من سلطان الإله نفسه ، فإن الله الذى

(١) راجع عبد الرحمن بدوى - خريف الفكر اليونانى ص ١٢ ، الطبيعة الثالثة القاهرة سنة ١٩٥٩ .

منحنا الحرية يستحيل عليه أن يسلبنا إياها ، لأن المنحة الإلهية لا تسترد كالمنح البشرية ، وإذن ففي الحرية يحمّد الإنسان مسنده الذي يطمئن إليه^(١) .

٥ — من وجوه الاختلاف كذلك أن الإنسان قد يفعل سبباً ما وهو يقصد إلى حدوث مسبب واحد عنه ، أو يعلم حدوث مسببين عنه ، وقد يحوز أن يكون قصده مجرد إحداث السبب فقط ، وبصرف النظر عما يقترب على السبب من مسببات . وحينئذ يكون داعيه إلى أحد الأمرين ، لا بدعوه إلى الأمر الآخر^(٢) . فقد يلقي السهم وهو لا يقصد إلا الإلقاء فقط دون إصابة المرمى ، أى يرمى دون ما عُدّ وإن كانت هذه الأفعال تعدّ شيئاً مالم تؤدى إلى نتيجة مقصودة ، كن يفتح بعصره ويسكن لا ينظر لشيء معين بالذات حتى يدركه ، أو كن يصفى إلى صوت فلا يسمع شيئاً مميزاً ، وهذا هو المشهور عن الإدراك فى علم النفس بأننا قد ننظر فلا نبصر ، وقد ننصت فلا نسمع ، ذلك لأن الإدراك البصرى أو السمعى يعتمد كلاهما — بعد استعمال عضو الإحساس على الانتباه ، فالانتباه مع الحاسة يحصل عنهما الإدراك ، بصرياً أو سمعياً ، وهذا الانتباه بالنسبة للإدراك يوازى القصد والداعى والفرض بالنسبة لتوليد الأفعال .

نعود ثانياً إلى مثالنا الذى ذكرناه ، فنقول إن رامى السهم قد يرميه قاصداً مجرد الجرح فقط ، وليس غرضه الإبلام ، أو الموت مثلاً ، ولكن يحدث تبعاً — لطبيعة السبب — أن تتولد عنه عدة مسببات أحدها موافق

(١) راجع . عثمان أمين — محاولات فلسفية من ١١٩/١٢٠ ، الأجلو المصرية سنة

١٩٥٣ .

(٢) المحيط بالتكليف ج ١ ص ٢٠ ط . بيروت .

لفرضه ، هو الجرح وسيلان الدم المصببات الثانية والثالثة فلا توافق غرضه ، وليست داخله في قصده — وهى إيلاام المرمى ثم موته إذا كانت الرمية خطيرة وشديدة ، فالألم — كما سنذكر — يقول عن الوهى والجرح والقطيع ، والموت يقول عن النزف والإصابة الخطيرة .

لذلك قد يمكن القول — تبعاً لقاعدة انقساب الفعل إلى فاعله بحسب قصده وداعيه — إن الجرح قطع هو الذى ينسب إلى مثل هذا الفاعل ، دون السببين الآخرين ، إذ أنه لم يقصد إليهما .

ومن هنا كان للنية دخل كبير في تحديد المسؤولية عن الفعل ، وتحديد الجزاء عليه ، إن تبعاً للقانون الجنائى — الجزاء السياسى — أو القانونسمى — الجزاء الالهى — بحيث يتفاوت الحكم على ثلاثة قتلة ، أحدهم قتل بقصده وعلمه ، والثانى قتل خطأ ، والثالث قتل بعلمه ولكن تبعاً لظروف مشددة للفعل ، بحيث يكون فى حكم الملبأ ، كالقتل دفاعاً عن النفس أو عن الشرف أو المال أو الوطن .

ونحن نجد عند ابن خلدون تفرقة بين الأعمال الظاهرة والباطنة ، مرجعاً الأصل فى العمل إلى النية ، وذلك متضمن فى قوله : « إن الأعمال الظاهرة كلها فى زمام الإختيار ، وتحت طوع القدرة البشرية ، وأعمال الباطن فى الأكثر خارجة عن الإختيار ، متعاضية على الحكم البشرى ، إذ لاسلطان له على الباطن ، بل وترجع الأعمال الظاهرة إليه لأنها تحت سلطانه وطوع إشارته وفى زمام إختياره ولهذا كانت النية التى هى مبدأ الأعمال أصلاً فى العبادات عند الشرع وروحها حتى إن العمل إذا خلا عنها بطل ولا يعتد به للسكف فى الامتثال » (١)

(٢) عبد الرحمن بن خلدون « سماء المسائل تهذيب المسائل » ، تحقيق الطنجي ، ص ٩ ، استنبول سنة ١٩٥٧ م .

وإذا كان ذلك هو الحال بالنسبة للإنسان الفاعل ، فهو يختلف بالنسبة لله الخالق ، إذ أنه تعالى « لا بد من أن يربد المسبب الواحد أو المسببين ، لأنه لو لم يرد ذلك لصار ما بفعله من السبب ، وأحد المسببين قبيحاً من حيث لم ينفصل من القبيح الذي لا يتعلق به غرض » ^(١) ، ذلك لأن الفعل دون قصد أو داع يعد عبثاً ، والعبث قبيح ، فلو كان الله بفعل أفعالا ، بحيث يحدث أسبابها دون قصد لإيجاد مسبباتها - سواء كان مسبباً واحداً أو أكثر - فذلك عند القاضي عبث وقبح في الأفعال .

وهاتان الصفتان محالتان على أفعاله تعالى ، لذلك كان الاختلاف بيننا - بوصفنا فاعلين - وبينه تعالى ، في كوننا لا نستطيع التحكم في الأسباب وضبط ما يصدر عنها من مسببات ، بينما القادر على أن يفعل المتولد مباشرة - أو مخترعاً - فن باب أولى يقدر أن يتحكم في مسببات السبب المولد ، ذلك لأن أفعالنا تصدر على سبيل الجلبة - بمجرد إحداث الأسباب وخروجها عن نطاق قدرتنا - فيتعذر التحكم فيها ، أما أفعاله تعالى فيصدر واحداً واحداً ، أو مثقياً ، بحسب إرادته ، فهو يفعل السبب عالمًا أنه لن يحدث منه إلا مسبباً واحداً ، إذ يتمكن من أن يوجد لكل مسبب سبباً بولده ، بينما نحن « لقصور قدرتنا » فقد نقصد في بعض الحالات إلى إيجاد بضع مسببات عن سبب واحد ، وذلك لبعجزنا عن إيجاد عدد من الأسباب بقدر عدد المسببات المرادة وعدم قدرتنا على ضبط ذلك وتحديدده .

ولسكن إذا كان سبحانه وتعالى يخالفنا في الوجوه السابقة من الأفعال ، فإن ثمة أفعالا ، يتفق وأيانا في فعلها . فيذكر القاضي أن حكم القديم حكماً في أفعال لا نستطيع أن نفعلها إلا على سبيل المباشرة - مثل الإرادة والكراهة

(١) المحيط بالكيف ج ١ ص ٤٧٠ ط . بيروت .

وهو لا يميز أن نفعلها - وكذلك لا يفعلها سبحانه - على سبيل التوليد ، وذلك لأنه لا يمكن إيجاد أسباب يمكن أن تولدها « لأننا إنما نعرف حال الأسباب باعتبار حالنا معها » ^(١) ، فإذا ما كانت الإرادة والكراهة أحوالا لنا تساعدنا في إحداث الأفعال ، فلا يمكن أن توجد أسبابا لإيجادها ، وتكون مسببة لهذه الأسباب ، والا فحصل دور على المطلوب الأول .

وحق فقل قد ذهب القاضى إلى أن مجرد وجود غرض ما يحسبانه سببا للإرادة لا يعنى ذلك أنه سبب لوجودها ، بأن يكونا - الغرض والإرادة - متساويين غيابا وحضوراً ، وهذا باطل لأن الغرض ليس شيئاً غير الإرادة ، فلا يكون الشيء سبباً لنفسه . كما أن الغرض ضد الكراهة فلا يكون الشيء سبباً لصدده لأن الشيء لا يولد صدده ، وإن كان يعرف وجوده ويدل عليه . ويكشف عنه .

فإذا كان في إمكاننا أن نفعل الفعل مباشرة ، وأن نفعله بحسب غيره من الأفعال قضينا فيه بصحة التوليد ، أما إذا لم يكن في الإمكان ذلك قطعنا بأن الفعل لا يحدث الا ابتداءً ونستطيع على ذلك أن نقس البقائى على الشاهد فى كل الأفعال — ومنها أفعال الله تعالى ونقرر أنه يتفق معناه فى هذا الوجه من الأفعال ، مع أننا نختلف عنه فى تصور قدرتنا عن فعل الألوان والطعوم والروائح وسائر الأعراض والمدركات الحسية ، لا بقوليد ولا مباشرة ، وهذا ابطال لقول بشر بن المعتز وسائر المعتزلة القائلين بمثل هذا الرأى ، وفى ذلك يذكر القاضى أنه لا يجوز لقائل أن يقول إن الله يفعل السواد فى الجسم الذى يحترق بالنار باعتماد النار ، ذلك لأن السواد من الأجزاء السكامة فى النار ، لأن الدخان — وهو طبيعة موجودة فى كل نار ملتهبة —

(١) المحيط بالتكليف ج ١ ص ٢٠ ط . بيروت .

من الأجزاء التي تنفصل عنها وتتركز في الجسم وحينئذ يظهر فيه السواد ، وهذا يتمثل في كيفية صناعة الفحم .

وهنا نقطة مخاف فيها مع القاضى وهى تلك التى يرى فيها موافقة أفعالنا لأفعال الإله من حيث خضوعها للمدح والدم بمعنى الحكم عليها بالتقبيح والتحسين . فإننا نرى أن هذه التسوية فيها من المغالاة الكثير ، إذ أن الحكم بحسن أو قبح العمل يجب أن لا يكون إلا بالنسبة لأفعال الإنسان فقط .

أما أفعال الرب فلا تخضع لهذا الحكم — لأن التحسين والتقبيح هما حكم إنسانى ومعياري شخصى نقيم به الأفعال التى نفعلها ، فلا يمكن — عقلا — أن تخضع أفعال القادر لنفسه لأحكامنا ، بحيث نحسن منها ما نجده ملائما وموافقا لرغباتنا ، ونقبح منها ما نجده على خلاف ذلك ، إذ أن القدى يحكم يجب أن يكون أفضل من المحكوم عليه ، على حين أن الإله جلت قدرته ، لا يوجد من هو أفضل منه كَمَا يحكم على أفعاله وبقيَمها بحسب حالته ورغبته ، ولذلك كانت أفعاله متخفية بالنسبة والذاتية .

أما السؤال عن أن أفعالنا المباشرة هل يمكن أن يوجد لدى القديم قدرة على إحداثها مقولة أم لا ، فهذا القول يمكن أن نرد عليه بأن أجناس الأفعال والموجودات هى التى تحدد الطريقة التى يمكن أن نفعلها بها ، فقد يمكن أن يكون كل ما عرفناه ولا حظناه من تلك الأجناس لا يمكن إحداثه إلا على سبيل المباشرة ، أما إذا جوزنا وجود أجناس أخرى يمكن وقوعها بسبب فيمكن ذلك بالنسبة لله تعالى ، لأن ما يجمعنا من فعلنا بالتوليد هو نوع من نفس الأجناس لأن من شأن الفعل التولد أن يكون محتملا لهذا

الوجه من التوليد ، بينما الحال بالنسبة لله تعالى يختلف لأنه ممكن من أن
يزيل الموانع الموجودة في أجناس الأفعال هذه والتي تمنعها من كونها قابلة
للتوليد . وكان عدم القدرة على إيجادها متولدة راجع الى نقص في قدرتنا
التي لا نستطيع أن نقف على بعض خصائص موجودة في هذه الأفعال بحيث
يصعب علينا توليدها ، على - من أن الله بحسبان شمول قدرته لكل فعل ،
وتبعاً لخلق هذا الفعل ، يتمكن من التغيير كيف ومتى شاء .

وكان الحكم بقصور بعض الأفعال وامتناعها على التوليد ، هو قصور
في قدرتنا نحن ، هو قصور ذاتي نمكسه على الأشياء والأفعال ، وعلى ذلك
يجب أن نقول إن : « ما لم تظهر فيه طريقة الفعالية فالتقطع به لا يمكن ويجب
تجاوز » (١) .

فبالنسبة للأفعال التي تستعصى على قدرتنا ، لا يجب أن نقطع بأنها
مستعصية على الفعل عموماً من أي جهة وبأي فاعل ، بل يمكن أن نجوز
إمكانية فعلها بدلاً من التقطع باستحالة ذلك ، وحتى لو قطعنا باستحالة الفعل
فيجب أن لا يكون الحكم بالإطلاق العام ، بأن يمتد الحكم فيشتمل القدرة
الإلهية ، فيشوبها النقص . ذلك لأن تلك القدرة لا تدخل في مجال الحكم
الإنساني ، إذ أنه لا يمكن الحكم على العام من الخاص . لأن القضية الجزئية
إذا كانت صادقة فتكون القضية الكلية غير معروفة ، أما إذا كانت
الجزئية كاذبة كانت الكلية كاذبة بالضرورة ، هذا في الحكم المنطقي .
بينما الحال بالنسبة للفاعلية الإنسانية والإلهية فعلى العكس إذ يمكننا أن نحيل

(١) المحيط بالكليات ص ٢٢٠ .

أفعالا على قدرتنا المعجزنا عنها ، ونميزها على قدرته تعالى لسكناها وتناميتها
واشتمالها على كل الممكنات .

هذا ولنا عودة أخرى إلى أفعاله تعالى التي يمكن أن نقوله ، وذلك
في المباحث التالية في القسم القادم من البحث ، الذي سنفصل فيه لكل فعل
على حدة .

الفصل الثاني

(التوليد في المجال الحسي)

١ - توليد الآلام :

أشرنا في عرضنا لأقسام الأفعال المتولدة ، إلى أن ثمة أفعالا تندر متولدة عن الجوارح وهي الآلام ، والتأليف ، والأصوات ، والأكوان ، والإعتاد ، أما ما يصدر متولداً عن القلب فهو العلم وسنحاول في هذا القسم من البحث أن نفصل في كل من هذه الأفعال حتى نقبض لنا فاعلية الإنسان فيها ، وحتى نتمكن من معرفة ما إذا كان الإنسان هو المنفرد بتوليدها أم أن هناك عوامل أخرى تساعده على ذلك ، وهل هذه العوامل طبيعية ، أم إلهية ؟

فإذا كنا قد عرضنا في القسمين السابقين للتولدات في الفاعلية الإنسانية والإلهية ، فيكون هذا القسم عرضاً للتولدات في مجال الطبيعة ، وعلاقة ذلك بالإنسان ، وسنحاول فيما يلي الآلام بوصفها أفعالا تصدر عن الإنسان مأو عن سبب من الإنسان ، وأنها مقدورة للإنسان ، وذلك قائم على وجهين : —

الأول : أنها أي الآلام من الأفعال التي تحدث بحسب القصور والدواعي الإنسانية ، فنحن لا نستطيع أن نحدث الألم في أنفسنا أو في غيرنا إلا إذا قصدنا إلى ذلك ، وهذا القصد قد بني على أساس وجود الداعي الذي يدعونا إلى إحداث هذه الآلام (١)

(١) ابن متيوية : ذكره في أحكام الجواهر والأعراض ، ص ٩٦ . عطاوط ، دار الكتب (ب ١ - ٢٧٨) .

أما الوجه الثانى . الذى نستدل به على قدرتنا على إحداث الآلام فهو كون العباد يفعلون أسباب الآلام بحسب القلة والكثرة ، فالألم يزداد إذا كان الضرب شديداً والعكس بالعكس وسترى أن الضرب من الأسباب المؤدية إلى وجود الألم ، وإن لم يكن سبباً مباشراً فهو سبب مولد ، إذ أن الضرب هو الذى يحدث عنه الوعى والتفريق أو التقطيع ، وهذه وسائل وأسباب تؤدى إلى تزايد الآلام . وهذان الوجهان — اللذان بنى عليهما تأثير الإنسان وقدرته على إيجاد الآلام مقولته ، هما اللذان بنى عليهما كون الإنسان قادراً على إحداث الأصوات والتأثيرات . . الخ مما سنفصل فيها فيما بعد ، وجميعها « إذا كان لا يضح منا أن نفعلها إلا بأن نفعل ما تقع بحسبها ، فهى من آكد الدلالة على أنه لا يضح أن تقع منا الامتقولة »^(١).

٢ أسباب الآلام.

أوضح القاضى عبد الجبار الأسباب التى يتولد عنها الألم فى مركزها فى سببين : —

الأول . انتفاء الصحة . والثانى التفريق أو التقطيع الذى يحدث فى الجسم ، ولقد جعل ثمة تناسبا طردياً بين كثرة الألم ، أو قلة التفريق وقلة الألم وذلك على أساس أن « التفريق إذا كثر انتفت الصحة عنده وكثر الألم ، إذا قل ذلك قل الألم ، فلم أنه يولده »^(٢) . وبيان ذلك على أساس التناسب الطردى ، من حيث أن الجسم القوى لا يتأثر حين الضرب إلا بتفريق يسير بقوة احتماله ، وصلابة موضعه ، فهنا يقل الألم بالنسبة للجسم القوى ، ذى

(١) القاضى عبد الجبار ، « المفتى فى أبواب العدل والتوحيد » تحقيق د . أبو العلا عفيف ، ج ١٣ ص ٢٢١ ، القاهرة سنة ١٩٦٢ م ودار ج ٩ ص ٢٤٦ . مطبوع .

(٢) المفتى فى أبواب التوحيد ج ١٣ ص ٢٧٢ ، ودار ج ٩ ص ٢٩٩ .

للموضع الضعيف ، أما الجسم الضعيف فينبأثر تأثراً أكبر بالرب فيحدث فيه
تفرقاً أكبر وبالتالي ألماً أكثر نظراً لرخاوة الموضع وقابليته للقطع
والجراحات ، ومن المعروف أنه كلما زادت الجراحات زادت الآلام ، واسكن
يمكن أن نضيف إلى قابلية الجسم للتأثر بالضربة - بصفة عامة قابلة ، وهذه
علة مساعدة في حصول المملول - شدة الضرب وضعفه ، إذ أنه يمكن أن يكون
الضرب ضعيفاً في جسم قوى ولذلك لا يحدث الوهي والتفريق الذي هو شرط
توليد الألم ، وكذلك قد يكون الضرب ضعيفاً في جسم ضعيف ، فتحدث
نفس النتيجة مع اختلاف الموضع التي وقع فيها الضرب . ولذلك فإن الضرب
الشديد في الجسم القوي يحدث ألماً أكثر مما يحدثه الضرب الضعيف في
الجسم الضعيف ، فالنظرة السكينة يجب أن تؤخذ في الحسبان عند جعل الضرب
هو السبب الأول الذي يحدث عنه الجرح ، وبالتالي الألم ، هذا إلى جانب عدم
إغفال مدى اعتماد قابلية الجسم للتأثر بالضرب . وكأننا لا يجب أن نغفل
أثر العلة المادية في توليد الفعل ، إذ أن لصحة الجسم واستقامتها أثراً فعالاً في
توليد الآلام .

وكأننا بصدد قياس يمكن أن نستنبطه من كلام القاضي عبد الجبار على

النحو التالي :

كلما كان الجسم قوياً كانت الجراحات قليلة

وكلما كانت الجراحات قليلة كان الألم قليلاً

ينتج أن كلما كان الجسم قوياً كان الألم قليلاً

وبإضافة الأثر السكي للضرب في توليد ما يولده يمكن أن يستنبط القياس

المنطقي التالي :

كلما كان الضرب شديداً كانت الجراحات كثيرة
وكلما كانت الجراحات كثيرة كان الألم كثيراً
يفتج أن كلما كان الضرب شديداً كان الألم كثيراً .
وهذان القياسان من الناحية المنطقية صحيحان .

٣ - الاعتراض على توليد الآلام :

ولكن هناك اعتراضان ، أو افتراضان لاعتراضات يسوقها القاضى ويرد
عليهما بحسب تصويره لصحة هذا الرد ولصدق الاعتراض .

ومن هذه الاعتراضات القول بأنه لو تولد الألم عن التفريق لوجب أن
يتولد بحسب أجزائه ، وصاحب هذا الاعتراض يفترض عدداً من التفريقات
أو الجروح ، ويطلب فى نفس الوقت عدداً من الآلام مساوياً لنفس العدد
من الجروح ، بحسبان أن كل جرح يعد سبباً مستقلاً ، ونظراً لأن كل سبب
يصدر عنه مسبب لذلك كان كل جرح لابد من أن يصدر عنه ألم على حياله ،
وإذا أدى القول بمكس ذلك إلى القول بمقدور واحد بين قادرين أو
حدث ألم واحد من عدة جروح ، أى نزاحم العلل على المعلول الواحد .

والقاضى يرد على هذا الاعتراض بأن هذه المسألة لا تمس كون الألم
متولداً من أفعالنا ، أو عن الجراحات التى هى من أفعالنا . وكذلك فإنه قد
رد على ذلك فى قوله أن شدة التفريق تتساوى معها شدة الألم ، وهذه المساواة
متناسبة طرعا وعكسا . كما أنه يذكر أن التفريق الذى يولدها ، لا يحتاج
فى وجودها إليه . فلا يصح أن يقال إنها فعلانها معه لهذا الوجه لأنه يثبت
بها^(١) . فتكون على ذلك - كل الجروح ثلاثة واحدة ، أو سبباً كافياً

(١) ينظر فى أبواب التوحيد للعلل ، ج ٢ ص ٢٧١ .

للإحداث الألم كمتسبب ، وأن كل جرح في ذاته ، ليس إلا عاملاً مساعداً ،
وشروطاً مساهماً للإحداث انتفاء الصحة التي هي الشرط الأول لحصول الألم ،
إلى جانب احتمال الحل للتفريق وقابليته للتقطيع .

الاعتراض الثاني :

هو القول بأنه يمكن أن يكون المولد للألم هو الاعتماد الحاصل عند
الضربة ، ويرد القاضى بأن هذا الاعتماد قد « يوجد في الموضع الصاب مثله
في الموضع الرخو ، لا بل أزيد ، والحل محتمل للألم ، ومع ذلك فإنه يولد
في الموضع الرخو لما اختلف الوهم الحادث فيهما^(١) » . وكأن القاضى هنا
يرجع اختلاف الألم وتفاوته - بين الضعيف البنية وقويها - إلى تفاوت
الوهم - وهو التفريق - لا إلى الاختلاف في الاعتماد عند الضربة ، لأنه مع
افتراض اتفاق الاعتماد الحاصل عند الضربة فإنه قد يحدث الألم في الموضع الرخو
أكثر منه في الموضع الصاب ، وذلك لشدة التقطيع في هذا عن ذاك ، وواضح
هنا ماسبق أن قررناه من احتساب أثر العلة المادية في توليد الفعل من حيث
القلة والكثرة .

الاعتراض الثالث :

وهو أن الألم يفعلُه العبد في غير محل القدرة ، وما يتولد هكذا على سبيل
التمدى عن محل القدرة فلا يتولد إلا من الاعتماد . ورد القاضى على ذلك
بأن قسم كيفية توليد الاعتماد للألم إلى وجهين : « فقيه ما يولده بنفسه ،
وقيه ما يولده بواسطة ، وذلك لا يمنع في الوجهين من أن يتمدى محل
القدرة^(٢) » . وكأنما أراد القاضى أن يقول على افتراض أن الاعتماد يولد الألم

(١) نفس المصدر في أبواب التوحيد العدل ، ج ١٣ ص ٢٧٣ .

(٢) المفتى في أبواب التوحيد ج ١٣ ص ٢٧٣ .

لا التفريق هو الذى يولده ، فإن هذا التوليد قد يكون على نحوين : أن يولد
الاعتقاد الألم دون واسطة سبب بينهما ، أو أن يولده بواسطة ، فما يمنع أن
تكون هذه الواسطة هى التقطيع والوهى ، وعلى ذلك يمكن أن يقال إن
الاعتقاد يولد التفريق ، والتفريق يولد الألم ، فصار التفريق سبباً ثانوياً
وواسطة والاعتقاد سبباً حقيقياً ومولداً . وفى الحالتين يثبت أن الآلام تحدث
متولدة ، سواء عن الوهى والتقطيع أو عن الاعتقاد ، فكلاهما يحدث عن
الإنسان ، وفى هذه الحالة يكون الألم متولداً عن الإنسان ، بوصفه متولداً
عن أسباب من جهته ، مهما اختلفت هذه الأسباب .

أما الاعتراض الرابع :

فقد بنى على أساس لفظى بحث وهو أساس خاطئ ، إذ أنه يسلم لكل
تفريق طبيعة مناقضة للتأليف ، فإذا كان كل ألم يحدث عن التفريق ، فلا بد أن
ينبنى على ذلك أن يتولد الألم عن التفريق الذى هو ضد أو نقي للتأليف .

والقاضى يرد على ذلك أولاً بالنسليم بأن كل ألم يحتاج فى وجوده إلى
الحياة فى محله ، بمعنى أن يكون كل ألم - بوصفه شعوراً وإحساساً - حاصلًا
فى جسم يشعر ويحس ويدرك ، وهذا لا يتوافر إلا بشرط وجود الحياة فى
ذلك الجسم ، ذلك « لأن السبب لا يولد فى الحل ما يحتمله »^(١) . وذلك لأن
الكون لا يتولد - كالتأليف مثلاً - إذا جاور محله محلاً آخر غير
محتمل لحصول هذا التأليف أو حصول المجاورة التى يقول عنها التأليف .
فمثلاً نحن نعلم أن الزيت لا يذوب فى الماء ، ولذلك غاداً أخذنا كوباً نصفه
ماء ، ثم وضعنا فى النصف الآخر زيتاً . لاحظنا أن الزيت يطفو على الماء دون

(١) المفنى فى أبواب التوحيد والعدل ج ١٣ ص ٢٧٣ .

اختلاط بينهما ، مع أن محل هذا مجاور لمحل ذلك ، ولكنهما لا يكونان تأليفاً — أو مزيجاً — واحداً ، ذلك لأن المحل لا يحتمل هذا التأليف . وكذلك الحال إذا وضعنا قطعة من الحديد في كروب من الماء ... الخ من هذه الأفعال والأمثلة التي يثبت فيها أن أساس توليد الأكون الذي يجاور محلها محل كون آخر ، للتأليف هو احتمال المحل لهذا التوابع . ومثال ذلك بالنسبة للألم أن الجداد لا يقاوم ، فإذا حدث فيه التفريق أو التقطيع - مع أن هذا مستحيل بمعناه المعروف - لم يتولد عنه ألم ، إذ المحل - وهو الجداد - لا يألم لأنه فاقد للوسيلة التي بها يقاوم وهي الشعور والإحساسات .

وإذا ما توسعنا في القول بأن الألم لا يحتاج في وجوده إلى وجود الحياة في محله ، وهذا ما ذهب إليه أبو هاشم الجبائي آخرًا ، بدعوى أنه مما يختص به المحل ، « فإن التفريق يولد في كل جسم هذا الجنس ، ولكنه متى وجد في الجداد لا يسمى ، إنما لأن أحدًا لا يألم ، وإذا وجد بعض الحي ألم به من ذلك المحل بعضه ويسمى ألمًا » (١) . وهكذا فإن القول بتوليد التفريق للألم في الكائن الحي وفي الجداد وأن لم يسم عتلمًا يصبه القول بأن المجاورة تولد التأليف في الحائين وقد يقصد بهذه المجاورة المماسية ، فوجود دائرة مماسة لدائرة أخرى ، يسمى الكون منهما تأليفاً مع أن كلا منهما في محل خاص به .

٤ — فاعلية الله للآلام :-

أشرنا إلى أن الله سبحانه يفعل متولداً ما نفعه نحن كذلك ، وذلك على أساس أنه لا فعل يقدر عليه العبد الا والله تعالى عليه قادر ، وأن كل ما يقدر العبد

(١) المقنى في أبواب التوحيد ج ١٣ ص ٢٧٤ وكذلك ج ٩ ص ٢٠٨ .

أن يفعله مقولها بسبب ، فالفه تعالى قادر على فعله . بالنسب كذلك : وذلك ميق على أساس أن الأسباب لا تختص في كونها أسبابا بقادر دون قادر . ولا محل لاختلاف الفاعلين في ذلك (١) .

ولكن ماهو الأساس الجوهرى للفرقة بين ما نفعله من الآلام وما يفعله تعالى منها ؟ كلنا يعلم أننا لا نستطيع أن نفعل الآلام في غيرنا إلا عن اعتمادات وبأسباب معينة ، فإذا ما وجد فعل مثل الألم في جسم من الأجسام ولم نستطيع أن نفعل سببه ، أو نلاحظ أنه قد صدر عن اعتماد من بعض القادرين ، فنقل هذا الألم يخرج عن أن يكون فعلا لنا ، بل قضينا فيه أنه من فعله تعالى . ومثيل ذلك الأفعال الباطنة التي تحدث فينا والتي ليس لنا عليها سلطان ، أو مثل الآلام التي تحدث دون تفريق وتقطع « لأن ذلك لا يجوز أن يحدث على هذا الوجه إلا من قبله » (٢) . فعند القاضي نجد أن الألم الذى يحدث بدون تفريق ووهى وتقطع ، أو الذى يحدث بسبب من الباطن ، وبدون اعتمادات من غيرنا أو بدون أسباب فعلها ، فإن مثل هذا الألم بمنزلة حركة المرتعش والمفلوج وحركة العروق الضاربة ، وهذه الأفعال وما شكلها مما لا يمكن للإنسان أن يدفعها عن نفسه ، أو يتدخل في تغييرها ، كما أنه يعلم تمام العلم أنها تقع بطريقة لا يستطيعها ولا يجدها في نفسه أو غيره مما هو مثله .

وهذه الفرقة بين الأفعال الاختيارية والاضطورية تذكرنا بفرقة في مجال الآلام بين ما يصدر عن تقطيع ، وما يحدث بدون هذه الصفة ، وعلى ذلك يكون ثمة فصل « بين البعذين اللذين حصل في أحدهما التقطيع الشديد والوهى العظيم دون الآخر . بل قد فصل بينهما وإن لم نعلم تقطيعا ولا وهيا ، نحو ما

(١) فارن أسباب الآلام في المباحث المشرقية ج ١ ص ٣٩٣/٣٩٥ .

(٢) الفتى لأبواب التوحيد ج ١٣ ص ٢٧٧ وراجع نفس المصدر ج ١٣ ص ٣٦٦/٣٦٧ .

يخدم صاحب الشقيقة والرمد والنفوس» ^(١) فكيفنا يشعر بما يعتريه من الآلام
لإدخال له فيها ولا يدخل لغيره فيها مثل الصداق والآلام البطن أو الآلام
العين . . . الخ من هذه الآلام التي لا يستطيع غيرنا أن يفعلها فيها. ومثل هذه
الأفعال يرجعها القاضى إلى فعل الله تعالى ، ولكن الأرجح أن نرجعها إلى
مؤثرات طبيعية تنتج عن طبيعة البيئة أو الهواء الخارجى الخ من هذه الأسباب
التي لا تدخل للألوهية فيها إلا إذا كانت تلك الأفعال مفعولة على سبيل
العظة والإعتبار ، ويكون البارى هو الذى مهد لوجود هذه الأسباب
والمؤثرات الطبيعية ، وجعلها تعمل الألم على النحو الذى فعلته عليه .

وعلى ذلك يكون هذا النوع من الآلام — أى الباطنية — من أجناس
الأفعال التي لا تقدر عليها ، مثل الشهوة ، فنحن لا نستطيع أن نفعل فى أنفسنا
وفى غيرنا ميلا واشتهاء إلى شيء ما نشعر تجاهه بالبغض والكراهية ، لأن
النزوع والشهوة والميل من الأحوال الطبيعية التي تنبع من الذات . كما أن
شقى وسائل الإيحاء والاستهواء لم تستطع الوصول إلى تغيير الرغبات والميول
والدوافع ، وعملية الإعلاء والإبدال التي نادى بها علم النفس الحديث ليست
مطردة فى كل الحالات ، وحتى إذا ما طبق هذا الإبدال فى حالات يجب
فيها أن يكون مقاربا — أن لم يكن موافقا — للنزوع والميل
الطبيعى الأول .

وهكذا فكما أنه من أجناس الأفعال ما لا تقدر على توليده فى غيرنا وفى
أنفسنا مثل الشهوة ، فإن من الآلام أجناسا لا تولدها فى أنفسنا ولا غيرنا مثل
الألم الذى تنتفى عنه صفة التقطيع والوهى ، أو اعتفاء الصحة وسائر الآلام

(١) المقتنى و أبواب التوحيد ج ٧٣ ص ٢٢٤ .

الباطنة للارادية المنع . ومثل هذه الأجناس من الأفعال تخرج عن كونها مقنونة عنا ، ولا ضير حينذاك أن نرجعها إلى فاعل خارجي ، أقدر منا وغير مفتقر إلى مساعد أو أسباب وسواء كان هذا الفاعل هو الله تعالى - أو الطبيعة كما يقول البعض - فاللهم أنه فاعل ذو قدرة شاملة ولكن الأقرب إلى صريح المعقول أن يكون فاعلا عاقلا حكيمًا وهو الله . وحتى فلو جعلنا الطبيعة هي المؤثرة ، فتكون في تأثيرها راجعة إلى واهب القوة للكل وهو الله تعالى ، ذلك لأنه وحده هو العادل الحكيم كما أنه لا يفعل القبيح ، وإن فعله فهو قبيح بالنسبة إلينا فقط ، ولكنه حسن منه تعالى ، وذلك « لعلنا بأنه لا يجوز عليه أن يفعل القبيح ، وإذا صح ذلك ، وجب في الجملة في كل ما يحدث من الآلام والأمراض وغيرها أن نحكم بأنها حسنة » ^(١) . ذلك الحسن - كما قلنا - يكون للعظة والاعتبار ، ذلك لأن اللذة هي لذة في مقابل الألم ، والمتعة متعة في مقابل العذاب ، والصحة هكذا في مقابل العذاب ، والصحة هكذا في مقابل المرض ، ولذلك فإننا كلما نشعر بقيمة اللذة والمتعة والصحة ، هكذا لا بد لنا من تعاضد الألم والعذاب والمرض ، وإن هذا ليدكرنا بالحكمة التي تقول إن الصحة تاج على رؤوس الأصحاء لا يشعر بها إلا المرضى . كما يذكرنا ذلك بما ذهب إليه الرازي الذي يرى أن اللذة شيء سلبي إذ يسبقها ألم ويلاحقها ألم ، ومثال ذلك إذا عطش الإنسان تألم ، فإذا شرب أحس بلذة هي زوال الألم ، فإذا شرب وارتوى لم يكن شيء أبغى في إيلاسه من إكراهه على الشرب ، فاللذة تكون إذن بين انقضاء الألم واستكمال الرجوع إلى الحالة الطبيعية ، ثم ينقلب فعل المؤثر في العودة إلى الحالة الطبيعية إلى الضد ^(٢) .

(١) المفنى في أبواب التوحيد والعدل ج ٢٣ ص ٢٧٨ .

(٢) التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض ص ٩٦ ب .

ونمود ثانياً الى قدرته تعالى على توليد الآلام فنقول أن من أوجه التفرقة بين حال توليد الآلام عندنا وتوليدها عنده ، أنه يقدر أن يفعل الألم متولداً أو مبتدئاً وكأنه تعالى يصح أن يؤلم العبد على وجهين ، ونظراً لأنه يصح صدور آلام بدون تفریق فيبينا لا نستطيع أن نفعل الألم مع الصلحة ، فهو من ذلك ، لأن الحال بالنسبة لنا مختلف ، إذ أننا لا نؤلم غيرنا إلا بالوهي والتقطيع وهذا يؤدي الى انتفاء الصلحة التي عنها يتولد الألم ، على حين أن الله تعالى يقدر على أن يولد الألم دون تقطيع ووهي ، أى أنه يتمكن من إيجاده دون انتفاء للصلحة ، أى أن يكون الإنسان معافى ومع ذلك يتألم ألماً لا يحد له مظهراً -- أو سبباً -- خارجياً -- وهو تعالى إذا كان يقدر على فعل الكبير كان على فعل البسيط أقدر -- وإن كان كل شيء يعد سهلاً وبسيطاً في متناول قدرته -- وهو تعالى إذا كان قادراً على إمامة من هو سليم صحيح البدن كان على إيلامه أقدر ، ومع ملاحظة أن سأل القادر والأقدر هذه معيار انساني فقط ، لأن أفعال الله وصفاته تسوا عن المفاضلة وأفضل التفضيل ، غاية الأمر أننا استعملنا هذه التعبيرات على سبيل التشبيه والجاز لصدق الاستدلال فقط . « لذلك صح منه تعالى أن يفعله مع الصلحة ، وليس كذلك حال القادر منا ، لأنه لا يفعل هذا الجنس المتولداً عن التفریق ، ومن شرطه ألا يولد إلا بأن تنتفي الصلحة ^(١) » ، فكأنه لا يجوز للإنسان أن يفعل الألم الا مع التفریق والوهي كما أنه لا يجوز أن يفعل الصوت والكلام الا مع الاعتمادات والحركات ، والحال لا يختلف في سائر التولدات من حيث حاجتها جميعاً الى الوسائط والأسباب التي لا يفتقر اليها الله تعالى عن الحاجة والافتقار .

(١) المفتى في أبواب التوحيد ج ١٣ ص ٢٣٢ .

• — توليد الألم من حيث السكم :

إن مسألة كثرة الألم وقلته بحسب كثرة الوهي والتقطع تتوقف على الجسم الذي يحدث فيه التقطيع من حيث القوة والضعف على الجسم الذي أحدث قوة التقطيع وضعفه . وللمعترض على هذه المسألة يستدل بأن الإنسان الضعيف لو غرز في بدنه مسألة لتولد فيه ألم مساوٍ لنفس القلبر من الألم لو أنه غرز نفس المسلة في جسمه وهو قوى ، مع أن قدر الغرز لم يختلف في الحالتين وهذا بالطبع منافي للعادة والمعقول ، فهو منافي للعادة لأننا وجدنا أنه كلما كان الجسم قويا كان أقدر على تحمل الألم من الجسم الضعيف ، وبالتالي لا يألم كثيراً .

وكذلك فإن مسألة الألم ليست حكما من الخارج بل هي إحساس بالألم ذاته وهي إحساس داخلي والعقل يقضى بذلك ولا يختلف مع العادة فيه ولا يجدي في ذلك ما يذكره القاضى من أن « القوى فيما يفعل لا يجب أن يستعمل كل قواه كما لا يجب ذلك في الضعيف »^(١) . ذلك لأن هذا القول يحتمل أن تفوق المسلة في بدن الضعيف حتى بطول وعرض أكثر مما تفوق في جسم القوى ، ونحن نرى المعزلة قد وجدناهم يرجعون كية الألم إلى كمية التقطيع أى على أساس التناسب الطردى في القلة والكثرة . فكيف يستقيم ذلك مع القول بأن الضعيف والقوى — مع اختلاف الوهي فيهما — إنما يتألمان بألم متساوٍ أو متكافئ أو متساوٍ .

كما أنه لا ينفع كذلك ما يقوله أبوهاشم من أن الوهي والتقطع بوصفه سببا « يجب فيه أن يكون الألم بحسبه في الكثرة لأنه إنما يولد بشرط إئتفاء الصحة »^(٢) كما أنه ليس من المعقول كثير التقطيع كقليله في إئتفاء

(١ ، ٢) المفنى في أبواب التوحيد ج ١٣ ص ٤٣٣ .

الصلابة، وبالصلابة كهيبة كليله في توليد الألم، وهذا ينافي ما اعتدنا عليه وما نلاحظه من أن الخلدش اليسير الذي يحدث عن الأظفار لا يتولد عنه ألم مساوٍ للقطع السكين، وذلك لأن الخلدش ينتفي تبعاً له قدر يسير من الصلابة وبالتالي يكون الألم المتولد يسيراً، على حين أننا نجد أن القطع الذي تعدته سكين ينتفي تبعاً له قدر كبير من الصلابة وبالتالي يكون الألم المتولد كثيراً، فصنع ما يقوله من أن الألم يتناسب تناسباً طردياً مع قدر انتفاء الصلابة التي يتناسب هو الآخر مع التقطيع الذي يتوقف على شدة أو ضعف الإعتقاد المتولد عن الضرب والمتوقف على حالة الجسم المضرروب كذلك من قوة وضعف، أي قدرة على التحمل أو قابلية للتقطيع بعدم تلك القدرة.

وكذلك فنحن لانوافق القاضى فيما ذهب اليه من أن تنوع أجزاء التفريق لا يقوله عنها إلا ألم واحد، بناء على أن الصلابة نظراً لكونها واحدة قد انتفت بالجسم، وأن عدم موافقتنا للقاضى مبنية على أساس تفرقتنا بين حالتى التنوع والتمدد. إذ أن تنوع التفريق بمعنى أن يوجد حرق في الجسم وقطع بسكين، فهذه الأسباب تنفي الصلابة حقاً ولكن يكون الألم متنوعاً إذ أن الألم الناتج عن الحرق ليس كالألم الناتج عن القطع. أما تعدد التفريق فكان يكون التقطيع متماثلاً ولكن في مواضع مختلفة من الجسم، بل وفي هذه الحالة نلاحظ أن الألم لم يشتد ويضعف بحسب الجزء المقطوع ذلك لأن أجزاء الجسم ليست جميعها متساوية في تحمل الألم، مع أن قدر القطع قد يكون واحداً ومتماثلاً في جميع الأجزاء، فيكون اختلاف الألم من حيث الشدة والضعف راجعاً إلى العلة القابلة، بمعنى أنه راجع إلى طبيعة الجزء المقطوع ومدى تحمله لا إلى قوة التقطيع أو ضعفها أي العلة الفاعلة.

ولقد رد القاضى على هذه المسألة بقوله «إنه لا يمتنع أن يتولد الألم عن أحدهما

لابمينه ، لأننا قد علمنا أن توليد للمنى « الواحد » عن أسباب لإيصاح بدليله ، وقد علمنا أن الآلام يكثر بكثرة الأسباب » ^(١) وهذه هي المسألة الخاصة بعدم جواز توليد مقدور واحد من قادرين ، فما بالك بعدة مقدورات ، إذ أنه في هذه الحالة نجد أن عدة تقطيعات يصدر عنها ألم واحد ، وهذا ليس جائزا . وحل هذه المشكلة هو أن يتولد الألم من كل واحد من التقطيعات ولكن لا ينبغي أن نقول أن هذا التقطيع أو ذاك هو المولد ، بل أن تكون التقطيعات جميعها - وذلك في حالة التعدد لا التنوع - بمثابة علة تامة أو سببا كافيا لتوليد المسبب الواحد - وإن تعدد واسكنه مقمائل - وهو الألم . ولكن هذا قد يؤدي إلى جعل أحد التقطيعات سببا مولداً والآخر ليس كذلك ، مع أن من حق السبب أن يكون موجداً - إن لم يكن موجبا - لمسببه ، وكذلك فإن توليد أحدهما لا يمنع الآخر من التوليد لأنه ليس ثمة تمنع بين السببين ، لأن هذا يؤدي إلى تعجيز قدرة الإله عن فعل ما نقدر نحن على فعله ، وهذا ما يذكره المعارض على القاضى ويذكر أنه : « لو جاز فى الشيئين أن يولد أحدهما دون الآخر . . . ليجوزن القول بأن مثل السبب من فعلنا لا يكون سببا من فعله تعالى » ١ .

ولقد حاول القاضى أن يحل هذا الإشكال بإدخال قاعدة اللاتعين بقوله أنه إذا كان من حق هذين السببين أن لا يرجعا إلى شرط توليدهما بأن يولدا معنيين ، فلا بد لنا من أن نقول أن أحدهما يولد لا بعينه ويصير الآخر لأمر يرجع إلى الشرط في حكم المنوع من التوليد ، بل إن مسألة الوجوب هذه مما لا يرى القاضى فيها ضرورة أو حتمية للفعل ، ذلك لأن السبب « وإن

(١) المنى فى أبواب التوحيد والعدل ج ١٣ ص ٢٣٤ .

ن موجباً فقد يصح فيه المنع عن الإيجاب» ^(١) . وهذا المنع من إيجاب
مل قد يكون لوجود موانع من الفعل وعدم تمام قبول المفعول للفعل ،
غياب أى شرط من شروط وقوع الفعل ، لأن السبب إذا لم يولد فإنما
ك لأمر يرجع إلى الفاعل وهذا يصح بالنسبة لنا بالنسبة لله تعالى ، للوجوه
في ذكرناها سابقاً .

وهكذا فإن أى فعل كالتفريق مثلاً لو فعله الله تعالى عند فعل العبد ،
يصح أن يقال إن الألف متولد عن فعل العبد والله معاً ، ذلك لأن القاضى
كر أن « أحدهما يولد لابعينه ، فإن كان ذلك الواحد مما فعله تعالى فالألف
ن فعله ، وإن كان مما فعله العبد فهو من فعله » ^(٢) . وذلك على أساس
سبب الكافي الصادر من أحدهما ، بحيث يمكن الاستقلال به في الفعل
ون الحاجة إلى الفاعل الآخر . أما إذا كانت الأسباب متعادلة فيكون
كل منهما فاعلاً لابعينه ، والقاضى يقيس هذه المسألة على أنه لا يمكن نسبة
لرقيقين قد وقعا من زيد وعمرو ، فإن أحدهما يكون فاعلاً لابعينه ، وذلك
متوقف على « أمر يرجع إلى كون الشرط شرطاً واحداً ، وأن التوليد فيهما
سبب الشرط » ^(٣) . على أن ترجيح أحد الفاعلين على الآخر مع أن
ألفهما واحداً فيما يقتضيه التوليد وسائر الشروط المؤدية إليه — نقول إن
هذا الترجيح يصح إذا اقتضى الدليل ذلك — ومثال ذلك أننا لو علمنا أننا
رأعطينا طفلاً قرشاً يصلحه ، ولو أعطيناه قرشين. أفسده القرش الثانى ،
إننا إذا أعطيناه القرشين يبيع دفع أحدهما لابعينه إذ أن أحدهما ليس أولى
لنا الاعطاء أو المنع من الآخر وكذلك لو فعل الله تعالى في محل واحد حياتين

(١) المفتى فى أبواب التوحيد ج ١٣ ص ٢٣٤ .

(٢) المفتى فى أبواب التوحيد ج ١٣ ص ٢٣٥ .

(٣) نفس المصدر ص ٢٣٤ .

أو مؤتين فإنه يفتح أحد الحياتين أو أحد الموتين لا بعينه . وعلى ذلك فلا
خير من إطلاق صفة القاعلية لتأني توليد الآلام ما دمتا قد استشكلنا جميع
الشرائط والأسباب التي تتطلبها التوليد ، وهذا لا يتعارض مع قدرته تعالى
على توليدها أو ابتدائها بدون أسباب .

٦ - بقاء الآلام :

لقد نظرت المعترضون على توليد الآلام إلى حد أن ذهبوا إلى الألم ليس
الامعنى ، ولكن هذا القول يناقشه القاضى على أساس أن كون الألم معنى
محتمل ألا يبقى بعد انقطاع سببه ، وعلى ذلك يسكون الألم من الأفعال المتولدة
التي تحتاج في بقائها إلى سبب يعلها باستمرار الوجود ، كما احتاجت إليه فى
الإيجاد والتوليد والقول بأن الألم معنى - وبالتالى لا يبقى - يؤدى إلى القول
بأنه متى حدث التقطيع انتفت الصحة وجب أن يألم الإنسان ولا يألم بعد
ذلك مع أن الجرح لم يندمل ، وهذه الأقوال المتضمنة فى القول بأن الألم معنى
تؤدى إلى أننا لانعالم الا فى ابتداء حال التقطيع دون الوقت الذى يعقبه .
مع أن هذا ظاهر البطلان ، ذلك لأننا « إنما نألم لحدوث التقطيع المنافى
لصحة الجسم ، فلذلك متى كانت الصحة منتفية نألم لاحالة ومتى عادت
الصحة بالاندمال خرج من أن يكون ألما » ^(١) ونحن نعلم جيدا أن الألم
يبقى بعد حدوث التقطيع الذى يقببه انتفاء فى الصحة ، وأنه بمرور الوقت
يضعف الألم ويخف كلما اندمل الجرح وتضاءل القطع تدريجيا ، وكلما قويت
الصحة واشتدت ، ولا يمكن أن يزول هذا الألم الا بزوال السبب وهو

(١) المعنى فى أبواب التوحيد والعدل ج ١٢ ص ٢٢٦ .

التقطيع أى الجرح فإن من الضرورى ، ما دام الجرح قائما ، أن يحدث الألم حالا بعد حال عن التقطيع الأول ^(١) .

وكذلك فإن القاضى ذهب فى توليد الألم عن التقطيع وبقائه ببقائه إلى القول بأنه « إذا كان لما يولد بشرط انتفاء الصحة . فكذلك يولد فى حال بقاءه وذلك لان الصحة منتفية فى حال البقاء كفى فى حال الحدوث فيجب أن يولد فى الحالىين . . . فأما إذا عادت الصحة بالاندمال ، فالشرط الذى له أن يولد قد زال ، فذلك لا يولد ويخرج عن أن يكون ألما لأن الألم لا يبقى ، فإن خرج سببه من أن يولد زال لا محالة » ^(٢) . وذلك هو ما ذكرناه من أنه إذا كانت المادة قابلة والفاعل فياض والشرط متوافر وقع الفعل المتولد ، فإذا كان الجسم — وهو المادة — لا يزال منتفى الصحة ، وما زال التفريق موجودا فى الجسم ، كان بمثابة الفاعل الذى يولد باستمرار الألم فى الجسم . بحيث لا يخف ذلك الألم ولا يتلاشى إلا باندمال الجرح تدريجيا أو تماما ، وغير ذلك لا يصح . وإذا قد بطل القول بأن الألم لا يبقى بعد وقوع سببه وهو التقطيع ، بطل القول الذى هو أصل له وهو القول بأن الألم معنى وثبت أنه جنس مثل سائر الأفعال .

٧ — علاقة الألم بالتقطيع :

وجدنا فيما سبق أن التقطيع بالنسبة للألم هو سبب مولد ، فتكون العلاقة بين التقطيع بوصفه سببا وبين الألم بوصفه مسببا علاقة سببية — أو بمعنى أصح علاقة عليية — ذلك لأن السببية كما ذكرنا تتضمن الإختيار والرؤية فى

(٢، ١) الفى فى أبواب التوحيد والعدل ج ١٣ س ٢٢٧ ، وفارن تذكرة ابن متوية س ١٠٤ .

الفاعلية ، بينما العملية قائمة على الوجوب الضروري . فالسبب وهو التقطيع بمجرد حصوله عن الفاعل فلا بد من أن يولد ألماً بصرف النظر عن اختيار الفاعل لذلك أو عدم اختياره :

فإذا كانت العلاقة بين الألم والتقطيع كما ذكرنا علاقة وجوب ضروري ، فما هو جنس هذا الألم ، هل هو ذاته التقطيع ، أم أنه جنس سواه ؟ .

ذهب أبو هاشم الجبائي إلى أن الألم جنس مغالف للتقطيع بحسبان أن الحى إنما يتألم حالا بعد حال ، وهذا التجدد والتغير في الأحوال راجع إلى أن الإعتماد - وهو عند أبي هاشم يولد الألم - يتجدد تبعاً لمؤثرات وعوامل خارجية وقد يتجدد تبعاً لفعل الله تعالى . ومثال ذلك الحركات التي تحصل في الحروق فهي تشتد حيناً آخر مع أن السبب قد حصل أولاً ولم يتجدد ، ولذلك كان هذا التغير والتجدد الحاصل في الألم شيئاً سوى التقطيع ، إذ أن السبب لم يتغير ولم يتجدد حتى يؤدي إلى هذا بالنسبة للسبب أى الألم . وذكر أبو هاشم أيضاً أن حال الجرح يختلف تبعاً لحال الصفة « فمرة يجد آلاماً كثيرة كما وجده أولاً ، ومرة يجد نقص من ذلك ، ولو كان السبب الأول هو المولد لم يختلف ذلك »^(١) . ولكن هذا الاختلاف من تزايد وتناقص في الألم إنما يرجعه أبو هاشم إلى « أن الصفة المنتفية قد يتغير حالها فمرة يعمد بعضها ، ومرة يزول ما عاد منها ، حتى إذا اندمل وصلب الموضع استقر فيه فلم يتغير »^(٢) .

ولكن القاضى يناقش القول بأن الألم جنس غير التفريق على أساس

منبداً هو أن الألم لا يحدث إلا عن التفريق ، وذلك أنه قد افترض صحة هذه القضية ، ثم عرض شتى احتمالاتها ومناقشتها ، ومن مناقشة الاحتمالات وصل إلى إثبات بطلانها وهذه هي الطريقة المعروفة ببرهان الخلف ، ولقد استعمله هكذا : أن الكائن الحى لا يخرج عن أن يكون متألماً من جهتين : الأولى : أن يكون ألماً بالألم من حيث هو كذلك مثل القول بأن الإرادة توجب للراد ، وهذا ظاهر البطلان لأن الألم ليس ألماً من خارج ، أعنى أننا لا نألم لجرد معرفة أن هذا ألم ، كما أن المرارة لا تدرك إلا بأن تكون موجودة فى نفس المحل الذى سيدركها لا أن تكون مباينة له ، ولذلك كان الألم هو ذاته التذوق الحايث فى المحل المتألم . وإلا فلو قلنا بأنه غيره ، فلتساءل ما هو ذلك الغير ؟ وإذا عجزنا عن تحديد هذا الغير رجعنا إلى القول الصحيح وهو أن الألم جنس لا يخفف عن التفريق .

الوجه الثانى : هو أن يكون الحى ألماً بالفعل للقول لأنه أدركه فقط ، مع أننا نعلم أن المعاناة والمعاشة والتذوق غير الإدراك . فإن الشهوة وهى إدراك باطنى لا يصح لجرد وجودها أن يشهى الإنسان الألم فيترتب على ذلك أن يتألم بالفعل ، ذلك لأن الاشتهاه غير الفعل الواقع ، إذ أن الله تعالى مع أنه مدرك لوجود الألم والحرارة - وإن كان إدراكه لا بألة أو حاسة للإدراك - إلا أنه تعالى لا يتألم ، إذ يسمو على التألم ، لأن التألم يقتضى الجسمية وهو ليس جسماً ولا منسباً للجسم .

وأن إدخال مسألة الشهوة أو نفور الطبع فى الألم يؤدى إلى القول بأنه قد يحدث الألم فلا يشهيه الإنسان ولا يقفر عنه ، وهذا يؤدى كذلك « إلى تجويز أن يقطع أرباً أرباً فلا يألم بأن لم يحصل فيه نفور الطبع عن ذلك ،

نؤدي إلى أن يجوز أن يلتذ بذلك ، وفساده معلوم .^(١) ، والقاضي لا ينكر القول بأن الإنسان لا يألم بالألم من حيث توجد حالة تقتضي ذلك وتوجيهه ، فإن لما مدخلا كبيرا في الألم وعدمه ، وكذلك فإنه لا ينكر أن يدرك الإنسان الألم ومع ذلك لا يألم ، أما ما ينكره فهو القول بأنه يألم لإدراكه له مع نفور الطبع ، ذلك لأن الإدراك في حالة نفور الطبع لا يؤدي إلى الألم ، فقد يصح عند القاضي « أن يألم مرة ولا يألم به أخرى وإن أدركه في الحالتين »^(٢) وكان الألم يتوقف عند القاضي لا على الإدراك له فقط بل على نفور الطبع أو الاشتباه ، كذلك فهو يحيز أن تقطع الأعضاء ويصاحبها نفور الطبع ولا يتألم الحى مع أنه مدرك للقطوع ، وهو يقول لمن يحيز تقطيع الأعضاء ولا يألم الحى « إذا كان إنما يألم لنفور الطبع عن الحادث لا لجنسه ولا لإدراكه فقط ، ولم يثبت في نفور الطبع أمر يوجب أن لا يغلو الحى منه إذا كان حيا بحياة فيجب تجويز ما سألت عنه »^(٣) ولكن يمكن أن نرد على ذلك بأن ما يفرق الحى عن غير الحى هو الإدراك ، والحى يدرك ما يحدث فيه إذا قطعت أوصاله ، وأما وجوب كونه ألما فهذا ليس ضروريا إذ يتوقف على الجسم .

ومهما بسكن الأمر فإننا نجد من أنفسنا أننا نقالم عند التقطيع الحادث في أجسامنا وأننا ندرك كذلك هذه الأمور ، أما تجويز أن يقطع الإنسان إربا فلا يتألم ، فهذا ما لم يقره العقل ، ولم نشاهده في المادة ، لأن مثل هذه الأفعال تجري مجرى العادات بالنسبة لنا بحسب القدرة والطاقة المحدودة ،

(١) الفنى فى أبواب التوحيد ج ١٢٢٢ ص ٩ ، وقارن ج ٩ ص ٢٠٦ .

(٢) نفس المصدر ج ١٣ ص ٢٣٩ .

(٣) الفنى فى أبواب التوحيد والمعدل ج ١٣ ص ٢٣٩ .

ولكن هذا قد يصح في حالات المعجزات والكرامات والولايات ، وهو ما يقوله القاضى بأنه « إنما يصلح مثله في أزمان الأنبياء عليهم السلام »^(١) ، فاجرت العادة عليه فإن حكمه يسرى علينا في كل الأماكن والأزمنة ، وليس ضرورياً أن نعمم حكم الخوارق علينا ، فلا يجوز أن نقطع بوجود قوم لا يأكلون ولا يشربون ولا يعرفون الجوع والعطش لأن الملائكة وهم أحياء لا يأكلون ولا يشربون ، لذلك كان « كون الحى منا ألماً وملئذا بجميع ما يدركه ليس من الواجبات كما يجب كونه مدركاً ، وأن ذلك طريقه العادة ، فلذلك اختلفت أحوال الأحياء فيه وإن اتفقوا في كونهم أحياء بحياة ، وفي سلامة الهواس »^(٢) . فكلنا يعلم بحكم العادة أنه متى قطعت يده تألم لا محالة ، ومتى أكل شبع ، ومتى شرب ارتوى ، بصرف النظر عن قصده أو إرادته بعد خروج السبب عن قدرته ، أو اشتهاؤه ونفوره ، وبصرف النظر عن كونه مدركاً لهذه الأفعال أو غير مدرك .

وعلى ذلك « فنفور الطبع لا يتعلق بالتقطيع وإنما يتعلق بما يحدث عنه فلا يمنع في ذلك أن يشتهي كما لا يمنع أن ينفر طبعه عنه ، وإن استبعد في العادة ذلك »^(٣) . فقد يصح التقطيع والصحة قائمة فتخلص اللذة ، وقد يصح أن يخلص الألم تبعاً لحالة الجسم في الاستعداد والقبول أو عدمهما ، ذلك لأن مدى التقبل للفعل يختلف « إذا حدث مع تقطيع العضو ما يشينه ، فإنه وإن التذ فلا بد من أن يفترن بذلك الغم القدى ربما غمر القلب وأثر فيما يجده من اللذة ، لأن العاقل لا بد وأن يفترن بفساد أعضائه لحاجته

(١) المقتنى في أبواب التوحيد والمنزل ج ١٣ ص ٢٤١ .

(٢) نفس المصدر ج ٢٣ ص ٢٤٢ .

(٣) نفس المصدر ج ١٣ ص ٢٤٢ .

— ٢٧٤ —

إليها ولكونها آله ، ولأن صحتها تقتضي في العواقب ضرورة ما من الهذبة
والمنافع لا تحصل به ، فلذلك لا تنعكس له اللغة ^(١) .

(١) المفتى في أبواب التوحيد والعدل ج ١٣ ص ٢٤٣ . وقارن كذلك المفتى ج ٩ ص
٢٠٧/٢٠٢ مخطوط ، وكذلك اليميني الجدي و شرح عيون المسائل ج ٢ ص ٢٠٥
وما يمددها مخطوط (ب ٢٧٦٢٥ دار الكتب) وقارن ابن متويه ، التذكرة في علم
السلام ص ٧٣/٦٨ مخطوط دار الكتب (ب ٧٦٩٨٤) والتذكرة في أحكام الجواهر
والأعراض ص ٩٦ / أ ١٠٤ ب مخطوط ب ١ ٣٧٨٠ .

الفصل الثالث

« التوايد في المجال الطبيعي »

توليد التأليف :

من الدلالات التي تدل على أن الأفعال المتولدة هي أفعال صادرة عدا ، وهي مسببات واقعة عن أسباب أوجدها الإنسان تبعا لقصود ودواع من جهته ، ومنفذة بقدرته ، نقول من هذه الدلالات ، مانلاحظه بين الأجسام من تجاور وتقارب يتولد عنها التأليف والدليل على ذلك أن كل « مانفعله من الحركات والتأليف في الكتابة والبناء وحمل الاجسام إنما يقع بحسب السبب ^(١) » ، وصدور هذه الأفعال عن أسباب يدل على ضرورة وجود الفاعل الذي فعل هذا السبب ، وفاعله هو الذي وجد هذا السبب من جهته ، ولما كانت هذه الأفعال تصدر بأسباب من جهتنا ، كمن نحن قاعليها وموجديها . ذلك لأننا إذا نظرنا إلى عين أفعالنا -- أو بمعنى أدق إلى مثل هذه الأفعال -- مما تقع عن غيرنا وجدناها واقعة بحسب الأسباب الصادرة منهم ، لآعن أسباب من جهتنا ، والتفرقة بين كون تلك الأفعال صادرة عنا ، وهذه صادرة عن غيرنا ، دليل على أنها جميعها أفعال لنا ولغيرنا من بني الإنسان .

ولقد أشرنا في مواضع مختلفة إلى أن التأليف إنما يحصل متولدا عن المجاورة ، والدليل على ذلك ما أدرك القاضى عبد الجبار على أساس برهان

(١) الفنى ل أبواب التوحيد ج ١ ص ١٩٦ .

الخلف ، بمعنى أنه لو ثبت أن المجاورة لا تولد التأليف — وهو افتراض كذب
 المبدأ الأصلي — لكان يمكن أن نفعله مباشرة دون توليد ، إذ أن الفعل
 أما أن يحصل متولداً أو مباشراً ، ولا يخرج عن أحد هذين القسمين ولكن
 افتراض حصول التأليف على سبيل المباشرة يؤدي إلى أن « لا يمتنع أن نجاور
 بين الجوهرين ولا نفعل فيهما تأليفاً » ^(١) ، وذلك قائم على أساس أن فاعل
 الفعل للبائر يصح منه أن يفعله وأن يتركه ، نظراً إلى أن وجود أى جسم
 من الأجسام يقتضى كونه في مكان ما ضرورة ، وكذلك وجود جسم
 آخر مجاور له في نفس المكان ، نقول أن هذين الجسمين المتجاورين يؤلفان
 كوناً — أو اجتماعاً — واحداً . والقول بغير ذلك باطل لأنه يؤدي إلى
 صحة الباطل وهذا محال عقلاً ، إذا أن القول بمجواز وجود المجاورة دون أن
 تولد تأليفاً بين المتجاورين يؤدي إلى أن « لا يصعب تفكيك الأجسام
 الصلبة علينا ، وقد ثبت أن ذلك يصعب علينا » ^(٢) . تلك هي وجوه
 الدلالة على أن المجاورة تحدث التأليف متولداً عنها ، والعلاقة بينهما هي
 علاقة توليد سبب لمسبب ، وليست علاقة توقف واحتياج لشيء معين بالذات
 لأن حاجة الشيء إلى الشيء توجد نواتجاً من التوقف الضروري بينهما بحيث
 يمتنع وجود هذا إذا غاب ذاك ، ولكن نظراً لأن العلاقة بين المتولدات — من
 المجاورة والتأليف خاصة هنا — هي علاقة سببية فإنه يمكن أن يتولد
 التأليف عن مجاورة أخرى غير الأولى ، وعن مجاورة ثالثة غير الثانية
 وهكذا .

ومثال ذلك أننا لو أخذنا جوهرأ مؤلفاً من عدة عناصر ونقلناه من
 مكان إلى آخر ، وأخذنا نكرر هذا الانتقال ، فإن تأليف هذا الجوهر في
 ذاته لا يبطل ، وإن كانت مجاورته للأجسام التي ننقله إليها وعنها — في

تكرار الانتقال - قد بطلت . وعلى ذلك « فلو كان يحتاج إليها - أى التأليف للمجاورة - لوجب بطلانه متى بطل بضده كما يجب بطلان العلم متى بطلت الحياة بضدها . . . فلو لا أنه أى التأليف - موجب عنها - أى المجاورة - لم يجب حصوله عند حصولها » ^(١) . فإذا كان لا يصح القول بأن المجاورة تفعل التأليف لحاجتها إليه ، لأنه لا يصح أن يحتاج الشيء المختص بمحل واحد - وهو المجاورة - إلى ما يختص بمحال وهو التأليف ، كما لا يصح أن تحتاج المجاورة إلى التأليف مع أنه معنى ، كما أن المجاورة يصح وجودها مع التأليف ومع ضده أو ما يجرى مجرى الضد ، نقول كما لا يصح هذا فلا يصح كذلك أن يقال أن التأليف يحصل عند المجاورة لوجود الداعى ، وذلك لأن « المجاورة بين الجوهرين قد لا يخطر بباله الداعى إلى التأليف فضلا عن حصول الداعى إليه ، فلم أن الذى أوجب وجود التأليف هو . . . أن المجاورة توجبه وتولده » ^(٢) . وكأن دخول كلمة الوجوب هنا تبعد معنى الاختيار عن الفاعل ، فإذا كان الإنسان قد أوجد المجاورة بين الأجسام فإن التأليف قد تولد عن هذه المجاورة - به صرف النظر عن إرادته له ودواعيه وقصوده - ويكون مدخل الإنسان فى توليد التأليف أنه أحدث سببه ، وصدور فعل عن سبب من جهتنا يكون هذا الفعل صادرا عنا ، فنخرج التأليفات عن أن تكون - فى بعض الأحيان - واقعة بقصدنا واختيارنا لا يخرجها عن كونها أفعالا لنا مثل سائر المتولدات التى تصدر عن أسباب أوجدناها أو - على الأقل - مهدنا لوجودها .

وإذا قد بطل كونه وجه التأثير بين المجاورة والتأليف هو الحاجة

والافتقار بينهما ، ولا هو الداعى بين فاعل السبب والمسبب فكذلك يبطل أن يقال إن التأليف يجب وجوده بطبع المحل عند المجاور ، لأن المحل لا تأثير له في كون هذا الجسم المجاور لذلك الجسم . بولدان تأليفاً ، وإلا فلو كان هذا التأليف راجعاً إلى المحل . أعنى إذا احتل المحل الشئ فلا بد من وجوده فيه — لم يحتج حينئذ إلى المجاورة ، ولكن حدوث التأليف عندها ، بوجب كون المجاورة هي مولدته دون المحل .

الإعترض على توليد المجاورة للتأليف :

ولقد وجهت عدة اعتراضات وانتقادات من خصوم القول ، إلى كون المجاورة مولدة للتأليف ، وذلك على النحو التالي :

١ — القول بأن حصول التوليد بينهما يؤدي إلى جواز صدور مقدور واحد من قادرين ، ولكن القاضى يرد على هذا الاعتراض بقوله : « أن كل واحد من السكونين يولد تأليفاً ، وهما يولدان تأليفين إن حدثا ، وإن كان الحادث أحدهما ولد هو تأليفاً فيهما دون الثانى » ^(١) ، بمعنى أن الذى يظهر هو التأليف الأقوى والأرجح ، وإن كان في الواقع هو مجموع التأليفين الحادثين عن كل جسم على حدة وهذا الاشكال يجعل بقولنا أن كل تأليف على حدة بعد جزءاً للتأليف ، إذا ما اجتمع مع باقى أجزاء التأليفات كونوا في مجموعهم تأليفاً واحداً ، وهو التأليف المتولد عن المجاورة . وشرط استحالة وجود مقدور واحد من قادرين ، أن يكون كل قادر من القادرين مستقلاً في إيجاد ذلك المقدور ، فكان ما نرى استحالة هو اجتماع علمتين مستقلتين على معلول واحد في وقت واحد ومن جهة واحدة ، أما إن تواردا — عليه على

(١) الفنى في أبواب التوحيد ج ٩ ب ١٩٦ .

سبيل البديل — أو كان كل منهما جزءا مككلا ومفتقرا للآخر، فإن هذا لا يمنع عن اجتماعهما . وما ينطبق على القدرتين أو العليتين ينسحب كذلك على عدة قدر أو علل ، أى على بضعة أجزاء من التأليفات قد يصل عددها إلى خمسة أجزاء أو سبعة ، ذلك لأن هذا الاعتراض قائم على أن « القدرة الواحدة لا يصح أن يفعل بها إلا جزءاً واحداً من جنس واحد في وقت واحد في محل واحد » ^(١) وذلك باطل لأنه يمكن تبعاً — للقول بتوليد المجاورة للتأليف — أن نضع جزءاً واحداً من الجواهر بين أجزاء خمسة أو سبعة فيتولد عن السكون الواحد أجزاء من التأليف وهذا ليس صحيحاً .

والفاضى يرد على ذلك بتساوى المجاورة بالنسبة لسائر الأجزاء ، فلا يمكن أن تولد من جزئين أو ثلاثة ولا تولد من الباقيات « لأنها ليست بأن تولد واحداً منها أولى من أن تولد سائرهما » ^(٢) لأن كل جزء من هذه الأجزاء — من حيث احتماله لإيجاد التأليف — يساعد الأجزاء الباقية على توليد التأليف الذى يجمع بينهما ، وهذا ليس محالاً ، لأن كل جزء إنما يشغل محلاً واحداً ، وهم جميعاً يشغلون محالاً كثيرة ومتجاورة فيتسكون عنها تأليف واحد من سبعة أجزاء في محال سبعة . أما وجه القناقض والاستحالة في أن تسكون تلك الأجزاء حالة في محل واحد ثم تسكون تأليفاً واحداً من وجهة واحدة ، لأن ذلك يؤدي إلى حمل الجبال العظيمة بالقدرة الواحدة ، مع علمنا بفساده » ^(٣) .

٢ — القول بتوليد التأليف عن المجاورة يؤدي إلى كثرة التأليف فيما يفعله القوى ، من المجاورة بين الأجسام ، وقلته عما يفعله الضعيف بينها ، وأيضاً

(١) المقنى في أبواب التوحيد ج ٩ ص ١٩٦ .

(٢، ٣) المقنى في أبواب التوحيد ج ٩ ص ١٩٧ .

فإن كثرة التأليف تؤدي إلى أنه يتعذر على القوى تفريق الأجسام مع أنه هو الذى جاور بينها بينما يكون هذا التفريق غير متعذر بالنسبة للضعيف « وفساد ذلك ببيان أن التأليف لا يتولد عن المجاوره ، فلذلك لم يسكثر بسكثرتها ، ولا يقتل بقتلها »^(١) . ولكن هذا غير جائز وحتى فإن جاز كون القوى بفعل من التأليف أكثر مما يفعله الضعيف ، فإن هذا لا يجوز بالنسبة لمسألة تعذر التفريق على هذا دون ذلك ، لأن المنع لا يكون بحسب جنس الفاعل — من قوة وضعف — ولا بحسب عدد أجزاء التأليف — من حيث القلة والكثرة ولكن المنع يكون منعا بحسب ما يصادف في محله مما يوجب كونه التزاماً وصلابة من رطوبة ويبوسة^(٢) » والسبب في توقفنا التفريق على الحل الذى حدث فيه التأليف ، هو جواز أن تتساوى أحوال وأعداد الأجزاء المؤلفة الحاصلة من كل من القوى والضعيف ، ومع ذلك تختلف القدرة على التفريق في كل منهما . وكذلك قد تتفاوت هذه الأحوال والأعداد في أجزاء التأليف بين القوى والضعيف ، ومع ذلك تتفق القدرة على التفريق في كل منهما ، وكأن ليس ثمة تساوقاً بين القوة في توليد التأليف وبين القوة في تفريق هذا التأليف ، وكذلك فلا تثبت هذه المساواة في حالة الضعف وعدم القدرة على التفريق . وعلى ذلك تكون القلة والكثرة في التأليف ، والقدرة والعجز في التفريق ، غير راجعة إلى كون الفاعل قوياً أو ضعيفاً ، بل مرجعها إلى حال آخر من أحوال الفعل نفسه ، أو قد تكون راجعة إلى المكان نفسه الذى حدث فيه التوليد .

(٢٤١) المتن في أبواب التوحيد والعدل ج ٩ ص ١٩٧ . وراجع كذلك الجبشى « شرح عيون المسائل » ج ٢ ص ١٩٦ حيث يرى أن الناليف التزاماً لا يحصل إلا أن تكون هناك أجزاء رطبة وأجزاء يابسة ، يضم بعضها إلى بعض « وقادر أثر الرطوبة واليبوسة عند ابن متوية في المذكرة ص ١٦٨ ب ، ص ١٢٠٤ ، ص ١٢٠٥ .

٣ — أما الاعتراض الثالث فإنه يقوم على مسلمة هي أن من حق السبب أن يحمل محل السبب ، وبالتالي فإن توليد المجاورة للتأليف يوجب أن توجد المجاورة في محل التأليف والعكس صحيح، ولكن هذا الاعتراض يرد القاضى على أساس رفضه للمسلمة التى وضعها الخصوم وهى جواز وجود السبب في محل السبب أو العكس ، بحيث يقوم السبب بوظيفة السبب ، وكأنه يستغنى عنه ويمكن أن يوجد نفسه . وهذا خطأ ظاهر لأن المجاورة مع توليدها للتألف في محلها إلا أنه — كما ذكرنا — يجوز للتأليف — بل ومن حقه — أن يتعدى محلها إلى المحل الثانى ، لأنه لجنة يستحيل وجوده إلا في محلين ^(١) ووجه الدلالة على ذلك أن الاعتماد يولد الأ كون من الحركات والسكنات والآلام والتأليفات — كل ذلك في غير محله ، فلا يتمتع تبعاً لذلك أن تولد المجاورة التأليف في محلها وفي غيره ، ولذلك لا يتحدد تبعاً لاختصاص المجاورة بهذه الجهات ، ولكن تبعاً لجنس التأليف الذى لا يمكن وجوده إلا في محلين — على الأقل — ذلك لأن أى تأليف ، وأقل جنس منه ، لابد من أن يكون متولداً عن مجاورة بين جسمين — على الأقل — ولكل منهما محل ، فيترتب على ذلك أن التأليف يحدث في محلين ، فلا يمكن أن يحمل السبب — وهو هنا التأليف محل السبب — وهو المجاورة — وإلا للزم عن ذلك وقوع الكل في الجزء أو الأكبر في الأصغر ، مع أنه مستحيل منطقياً ، فيستحيل كذلك أن يحمل ذو المحلين في محل واحد ، أعنى أن يحمل التأليف محل المجاورة .

٤ — والاعتراض الرابع مثل سابقة ، قد بنى على مسلمة فاسدة وهى أنه يجب إذا ولد شئ شيئاً آخر — أو فعلاً آخر — في حالة حدوثه ، فيجب كذلك

(١) للمضى في أبواب التوحيد ج ٩ ص ١٩٨ .

أن يولده في حال بقاءه ، وهذا - لو صدق جدلا - يؤدي إلى أن يتولد التأليف عن المجاورة الباقية حالا بعد حال ، إذ أنه قد ثبت تولده عنها في حال حدوثها ، ولكن هذا الاعتراض مردود - مثل سابقة - إذ أن المسئلة القائمة عليها أن هي إلا مغالطة - وهي افتراض القدرة الدائبة على التوليد لحد كونه السبب حادثا مع أن هذين الحدين ليسا متساويين دائما ، أو على الأقل بالنسبة لمبحثنا هذا وهو توليد المجاورة للتأليف . ذلك لأن القاضي قد رأى أن المجاورة « لم تولد إلا في حال الحدوث »^(١) ، ولا يمكن لنا أن نقيس المجاورة على القدرة ، ذلك لأن القدرة - وحدها - مما يمكن أن نفعل بها في حال بقاءها كما نفعل بها في حال حدوثها ، وفي الوقت الثاني من حال الحدوث . فالقدرة هي قدرة على الفعل باستمرار ، أو الترك ، والترك ليس إلا حالة من حالات الفعل وإن كان فعلا سلبيا . ونحن نميل إلى القول بأن المجاورة تولد التأليف في حال بقاءها ، ذلك لأن المجاورة بوصفها فعلا يصدر عن الإنسان ، فبالتالي تكون مقدورة له ، وما دخل في نطاق القدرة يمكن فعله باستمرار ما دامت كل الشروط متوافرة ، كذلك فإننا نلاحظ أن التأليف لا يبق بصفاته إلا ببقاء المجاورة كسبب مولد ، لأنها تعد علاقة بين المتجاورين إذا ما نفككا عنها أو انفكت عنهما انعدمت فيهما صفة التأليف .

هـ - أما الاعتراض الخامس فقائم على أساس تطبيق فكرة العلية على علاقة المجاورة بالتأليف من حيث أن « ما يمنع من وجودها يمنع من وجود التأليف ، كما أن ما يحيل الحكم الموجب عن العلة يحيل وجودها ، فإذا بطل ذلك علم أنها لا توجبه »^(٢) . والرد على هذا الاعتراض مبني على أساس رفض الخلط بين علاقة العلية - بما فيها من وجوب ضروري بين العلة والمعلول - وعلاقة السببية

(١) المبنى في أبواب التوحيد ج ٩ ص ١٩٩ وقارن التذكرة ص ١٧٣ / ١ / ١٢٤ ب.

(٢) نفس المصدر والصفحة .

بما فيها من مجرد توقف أو وجوب لا ضرورى منفصل بين السبب والمسبب .
ذلك لأن في إيجاب العلة للمعول عدم انفصاله عنها ، ولذلك كان ما يوجد
يوجدها وما يعدمه يعدمها ، أما إيجاب السبب للمسبب - أن صح هذا التعبير -
فهو إيجاب منفصل ، بمعنى أنه لا يمتنع أن يوجد السبب والمسبب معاً ، أو
يستمر وجود المسبب مع انعدام سببه في بعض المتولدات . . . إلى غير ذلك
من الأحكام والفروق بين العلية والسببية مما أشرنا إليها سابقاً .

ومهما يكن الأمر فإن ما ذكرناه يبطل القول بأن المجاورة يجب أن
تولد التأليف في الجزء المنفرد - أى الأحدى الذات - وهذا باطل عقلاً ، ولما
ذكرناه من أن المجاورة هي كذلك لكونها حادثة بين أكثر من جسم واحد ،
فهي علاقة تضائيف بين جسمين وأكثر ، فلا يصح القول بأن الجزء المنفرد
يتولد عنه تأليف - اللهم إلا إذا جاور جسماً آخر ، أو جزءاً منفرداً آخر -
حينئذ فقط يمكن القول بوجوب تولد التأليف عن مجاورتهما ، ذلك لأن
من شرط حصول التوليد أن يحتمل الحل والسبب ذلك التوليد ، أما « إذا
لم يحتمله لم يصح أن يوجبه » ، كما لا يصح من القادر أن يفعل فيه لأن السبب
إنما يوجب الفعل متى صح وجوده ولم يكن هناك منعه ^(١) .

أما وجود الجوهر الفرد - أو الجزء الذى لا يتجزأ ، فإنه نظراً للحاجة
كل منهما إلى مجاورة - أعنى الوقوع في المحلين كما أشرنا - وهذا هو شرط
تولد التأليف ، لذلك فعدم توافر هذا الشرط يؤدي إلى عدم وقوع الشروط
وهو وجود التأليف . إلا في حالة واحدة وهي أن يجاور الجزء المنفرد جزءاً
آخر ، فأما إذا وجدت المجاورة في الجوهر الفرد فلا يجب التأليف ، لأن

(١) المتن في أبواب التوحيد والمعدل ج ٩ ص ١٩٩ .

التأليف - بحسب اصطلاحه - هو كون وتجميع بين أكثر من جسم أو جزء واحد، وغير هذا لا يصح أن يسمى تأليفاً .

وصفة القول في وجود التأليف متولداً عن المجاورة ، قد نلخصه لنا القاضي عن أبي هاشم في قوله « لو لم تكن المجاورة توجب التأليف لم يكن التأليف بأن يحصل فيما جاورناه أولى من أن يحصل في غيره ، لأن المجاورة على هذا القول وجودها كدمها في أن التأليف لا يجب عنها ، وفساد ذلك يدل على أنها توجبه » (١) .

آراء أخرى في التأليف :

ولكن نمة سؤالاً يتردد ، وحان الآن لكي نبحث له عن جواب ، أما السؤال فهل يمكن أن يقع التأليف مباشراً ، أم أنه لا يقع إلا متولداً ؟ . والإجابة عن السؤال يرد بها القاضي عن أبي هاشم الذي حكى عن أبيه أنه قد ذكر أن التأليف « فيه مباشراً وهو ما نفعله بين محلي قدرة ، ومتولداً وهو ما نفعله فيما ليس ينفض له » (٢) ، ونظراً إلى أن التأليف من حقه . كما ذكرنا أن يتعدى محله إلى محل آخر لحاجته في الوجود إلى محلين على الأقل ، فإنه يجري في ذلك مجرى ما نفعله في محل قدرته - وهو عند أبي على للمفعول مباشراً ، تبعاً لما بورده عنه القاضي من أنه « أجاز في الواقع في محل القدرة أنه مباشر ، وهذا إذا كان كلي محليه محل القدرة » (٣) ، وكأنه على - ما سبق - يكون التأليف - عند أبي على - من الأفعال التي تحدث مباشرة إلى جانب كونها تحدث متولدة .

(١) المغنى في أبواب التوحيد ج ٩ ص ٢٠٩ .

(٢) المغنى في أبواب التوحيد ج ٩ ص ٢٤٧ . انظر التذكرة ص ١٧٥ أ .

(٣) المجموع في المحيط بالتكليف ج ١ ص ٤١١ ط . بيروت .

أما أبو هاشم فإنه لم يميز وقوع التأليف إلا متولدا نظرا لأنه لا يصح من أى قادر منا أن يفعله إلا مع المجاورة والاعتماد ، وهذان بمثابة الواسطة - أو السبب المتوسط - في حصول الفعل ، والمتولدات هي التي تحدث بوسائط ، بينما المباشر فهو الذي « لا يمتنع أن نبعثه وإن لم نفعل غيره ، إذا كان المحل محتملا له »^(١) . ولكن نظرا لعدم ذلك في التأليف ، إذ أننا لا نتمكن من ابتدائه ، لأن المحل وحده لا يحتمل التأليف ، دون المحل الثاني ، فكلالهما سويا مع حصول المجاورة بينهما يحتملان التأليف ، وتوقعها على المجاورة - وهي سبب متوسط هنا - معناه كون التأليف لا يحدث إلا بها ، أى لا يحدث إلا متولدا ، مع ملاحظة أن كونه متولدا في غير محل القدرة هو نتيجة لازمة لكونه متولدا في محل القدرة ، لأن سبب الوجوب واحد لا يختلف بحسب الحال ، وهذا السبب هو المجاورة ، وهي لا تختلف من مكان لآخر أو من مجسم لآخر ، بل هي مجرد علاقة فقط .

وإذا كان أبو هاشم قد قال بالمجاورة وإيجابها لتأليف الأجسام ، فإنه قد ذكر في مواضع أخرى أن الاعتماد يمكن أن يولد تأليفا أيضا ، ومثال ذلك أنه إذا اعتمد أحدنا بأحد أصابعه على الآخر فإنه بفعل فيها تأليفا عن الاعتماد . وإن كان هذا المثال الذي بورده القاضي عن أبي هاشم يمكن الرد عليه بأن الاعتماد في حد ذاته لم يكن سببا لوجود التأليف بقدر ما كانت المجاورة هي ذلك السبب ، بمعنى أن الاعتماد وقد أوجد أولا مجاورة الأصبعين ، وعن هذه المجاورة تولد التأليف ، فتكون للمجاورة السببية القريبة ، بينما الاعتماد - إن كان له تأثير - فبالسببية البعيدة ، وعلى ذلك لا يمتنع أن يقال : « أنه - أى التأليف - عن المجاورة يتولد ، وأن الاعتماد يولدها وهي تولد

(١) المقنى في أبواب التوحيد ج ٩ ص ٢٤٧ .

التأليف»^(١) . وبذلك يولد كل من الاعتماد والمجاورة التأليف - في محله وفي غير محله - من حيث اختص التأليف بأن لا يوجد إلا في معلين . وعلى ذلك يصح بالنسبة لما يوجد مباشراً ، وذلك تبعاً للقاعدة العامة القائلة بأن «من حق كل ما صح وجوده في محل القدرة عليه من مقدور العباد أن يصح أن يوجد مباشراً»^(٢) .

وثمة سؤال آخر يتردد وهو : هل يصح أن يتولد التأليف عن تأليف آخر — أعني وبلفظ المعنى — هل يمكن أن يولد التأليف تأليفاً مثله أو القاضى — ونحن نوافقه — يجيب على ذلك بالنفي ذلك لأن الإيجاب يؤدى إلى أن «بوجب مالا نهاية له في الحل من حيث يولد كل واحد منه غيره»^(٣) . بمعنى أن الشيء إذا ولد مثله وولد هذا مثله كذلك ، لما امتنع أن يتسلسل الأمر إلى مالا نهاية له ، لجواز التوليد بين المتألفين المتشابهين في كل الأحوال والصفات ، ولعدم وجود الموانع التي تمنع هذا التوليد . ولكن لما كانت اللانهاية مستحيلة التحقيق والوقوع كان ذلك مرتداً على المبدأ نفسه فيؤدى إلى عدم وجود التأليفات على الإطلاق . ولما كان وقوع التأليفات حقيقة ماثلة للعيان ، فيسكون وجودها عن سبب آخر غيرها ، غير مثلها ، ويكون هذا السبب هو المجاورة — كما ذكرنا — أو الاعتماد مع المجاورة كما ذهب أبو هاشم .

والى جانب استحالة التسلسل إلى مالا نهاية في حصول التأليفات، يوجد سبب آخر لرفض القول بتولد التأليف عن تأليف مثله ، هذا السبب هو «أن

(١) المعنى في أبواب التوحيد ج ٩ ص ٢٤٧ .

(٢) نفس المصدر ج ٩ ص ٢٤٨ .

(٣) المعنى في أبواب التوحيد ج ٩ ص ٢٦٢ .

الغايه لو ولد مثله لم يكن هناك طريق يفصل به بين المولد والمولد على وجهه، لأن وجود أحدهما مع عدم الآخر كان يستحيل على وجهه من الوجوه ^(١)، وذلك لأن كلا منهما متغايف ومفتقر إلى الآخر، وهذه العلاقة لا يمكن فيها — لتساوي الطرفين — أن يقيم السبب والسبب، أو المحتاج والحاج إليه، فهما متساويان لكونهما مثلين، والمثلان لا يختلف أحدهما عن الآخر في أى حكم من الأحكام، إذ ليس أحد الثلثين بأولى من الآخر في أن يكون سببا، فكلاهما من حيث استحقاق السببية سواء، وهذا التساوى يؤدي إلى أن يكون الشيء سببا لنفسه، أى أن يوجد الشيء نفسه، أى أن يكون الشيء سابقا في وجوده — بوصفه علة — على ذاته بوصفه معلولا. وهذا باطل منطقيا إذ أن الشيء لا يوجد نفسه، لعدم انقسام نفس الشيء الواحد إلى علة ومعلول، أو أن ينظر إليه على أنه علة ومعلول، اللهم إلا بالتعويض إلى علة أخرى غيره ^(*).

(١) المصدر السابق والصفحة

(٠) عبد الرحمن بدوي — أرسطو — ص ١٥٩ .

وهذه المسألة تذكرنا بما انتهى إليه أرسطو — في برهانه على ضرورة وجود محرك أول لا يتحرك — وذلك لأن عدم القول بهذا يؤدي إل ما لا نهاية لمن التحريك وبالتالي انقائه، ثم ما انتهى إليه من عدم إمكان أن يكون الشيء عركا لنفسه لعدم إمكان الفصل بين جزء محرك وآخر يتحرك ومعنى هذا أن الشيء، في آن واحد، حاصل على الصورة بوصفه متحركا، وهذا خاف. أذكيب يمكن الشيء الواحد أن يكون في آن واحد حاملا على الصورة وغير حاصل على هذه الصورة نفسها، وذلك الذي وجدناه عند أرسطو في استحالة توليد الشيء لنفسه أو لغيره من أمثلة، هو ذاته ما نجده عند المتكلمين، وأن دل هذا على شيء فعلي محقق وأمسالة افكر الفلاسفي عندهم. وإنما لم ترد بهذه المقارنة إلا مجرد إيضاح الأصالة الفلسفية و جدل المعتزلة على أساس طاقى عقل، ولم ترد بها لرجاع هذا لذاك، وأن كان هذا لا خير فيه، لأن الفكر لا يصدر منفردا دون تأثير أو تأثير، بل هو مجرد حلقة في سلسلة متصلة، من أول استفسار أقامة الحكام السبعة اليونان إلى أيد الأكابدين وطالما بقيت الحياة، لأن الفكر من المظاهر الخلاقة للحياة، ولا يمكن الوقوف عند نقطة ما لتعريضها نقطة نهاية لمرحلة ما وبدء لمرحلة أخرى. وما نعرفه من تاريخ الفكر ليس إلا مجرد نظرات نسبية تختلف بحسب المنظار الذى ينظر منه المؤرخ، أو بحسب الفيلسوف الذى يدرس أساسا لتاريخه

توليد الأصوات

وإن الصوت من الأفعال التي تقع عن وسائط وأسباب ، وهو عادة يقع في غير محل القدرة، والمولد له هو الاعتماد ، وذلك لأن كل ما جاور محل القدرة فيكون متولداً عن الاعتماد ، ولكن وجه التوليد يكون عن طريق المصاكة . أى أن اعتماد جسم على آخر يحدث عنه مصاكة بينهما ، ويقولد عن هذه المصاكة الصوت . وذلك مثلما نقول أن الاعتماد يولد التأليف ، على أساس أنه يولد المجاورة ، وهذه تولد التأليف . وكذلك يمكن أن يقال أن الاعتماد يولد الألم ، على أساس أن الاعتماد يولد الوهمى والتقطيع — كما ذكرنا — وهذا يولد الألم ، لأنه من شروطه . وبذلك تصدق القاعدة العامة التي يذكر فيها أن الإيعتماد يولد كل ما جاور محل القدرة ، من الأصوات والآلام والتأليفات فعلينا الآن بيان ذلك في الأصوات فن الأدلة على أن الإيعتماد يعد سبباً — أو هو السبب — في توليد الأصوات أننا لا نستطيع أن نفعل الصوت بدون آلة ، وما هذا سبيله فإن إيجاداً بتمذر دون سببه « ونحتاج أن نستعين بالآلة في إيجاداً لتولده ، ولذلك يختلف ما نفعله من الأصوات بحسب المصاكة المضافة للاعتماد من حيث كانت شرطاً في توليد الإيعتماد » (١) .

وكذلك من الأدلة على سببية الاعتماد — ومدخلية تأثيره — بالنسبة للأصوات ، أنه مع احتمال الحل للفعل فإنه يتعذر علينا أن نوجد لها مباشرة ، وإذا تعذر ذلك علينا مباشرة فليس إلا لكونها قابلة للفعل من جهة التوليد ، وكون قدرتنا عاجزة عن فعلها دون سبب ، يحتم كونها — أى الأصوات —

(١) المفتى و أبواب التوحيد ج ٩ ص ٢٤٦ .

مقولة عن الإعتماد الذى يحدث للمصاكة التى عنها يتولد الصوت^(١) ، وعلى ذلك « فإن إيجاد الصوت منافى محل القدرة لا يمكن . . . وكذلك الألم ، ولا بد من أن يعتمد معلميها على غيره حتى يحصل ذلك وإن كان الإعتماد نفسه يولد الصوت ولا يولد الألم بل يولد الوهى الذى يولد الألم »^(٢) .

وإن كنا نختلف فى كون الإعتماد نفسه — أو وحده — هو المولد للصوت ، لأن شرط توليده إياه ، أن يحدث المصاكة أولا . كما أن من شرط توليده للألم أن يحدث الوهى والتقطيع أولا . « فالأصوات تتولد عن الإعتماد والمصاكة التى إنما تصح فى الأجسام الصلبة »^(٣) . والصوت كالإعتماد يقع كل منهما بحسب قصودنا ودواعينا ، ولذلك لا يمكن القول بأن الصوت يتولد عن الصلابة — أو يتوقف عليها — وحتى إن توقف عليها فلا تكون سببا ، بل مجرد عامل مساعد فى كيفية حصول الصوت ، من حيث الشدة والضعف ، إذ أنه مما لا شك فيه أن ثمة فرقا بين أن يكون الصوت صادرا عن محل صلب أو عن محل رخو ، ونظرا لأن الصلابة من الكيفيات الباقية فى الأجسام لذلك فلا يكون لها مدخل الفاعلية فى الوجود . « لأن الأصل فى العلم بأن الشيء يتولد عن غيره هو حدوثه بحسب حدوثه ، ولأن القول بأنه يتولد عن الباقي ينقض الدلالة على أن أفعاله نامتعلقة بنا »^(٤) . ولذلك فلا يجب القول بأن الصوت يتولد عن الجوهر أو عن الصلابة لأن هذه الأقوال توجب أن لا يكون الصوت فعلا لنا أو حادثا عن أفعال لنا .

(١) التذكرة فى أحكام الجواهر والأعراض ص ١٠٥ أ .

(٢) المغنى فى أبواب التوحيد ج ٩ ص ١٤٦ .

(٣) المغنى فى أبواب التوحيد ج ٩ ص ٢٥٢ ، وراجع فى ذلك التذكرة ص ١٦٨ ب / ١٦٩ أ .

(٤) المغنى فى أبواب التوحيد ج ٩ ص ٢٦٥ .

(م ١٩ — الخرية المشوكة)

ومظاهر تأثير الصلابة في وجود الصوت — من حيث الشدة والضعف —
 إنما تتضح حينما نلقى جسماً صلباً على جسم صلب آخر فيتولد صوت، في الوقت
 الذي يتولد فيه تراجعا بينهما، وهذا التراجع هو الذي قد تورد عن الاعتماد
 بين الجسمين، فكذا يكون الصوت مقولاً عن الاعتماد. وبذا ذكرنا تولد
 التراجع هذا عن الاعتماد، وقوة التراجع بحسب قوة الاعتماد — بقوانين
 الميكانيكا من أن لكل فعل رد فعل مساوٍ له في المقدار ومضاد له في
 الاتجاه. وإن دل هذا على شيء فعن فلسفة طبيعية علمية محدثة — كما ذكرنا —
 تضع حساباً لقوانين الأجسام بحسب طبيعتها على مستوى ديناميكي علمي،
 لا مستوى جدلي لفظي عقيم.

ونعود إلى توليد الصوت فنقول أنه لا يمكن أن يتولد عن السكون،
 لأنه لو ولده لوجب أن يولده الاعتماد بدون المصاكة، وذلك من حيث تساوي
 الاعتماد والسكون في وجوب توليدهما للصوت — وإن صح هذا « لوجب
 أن يولد السكون كل ما يولده الاعتماد، وبسبب الاعتماد كل ما يولده
 السكون »^(١) وهذا لا يمكن التحقق منه وتأكيده صحته البتة، لأن السكون
 من الصفات الباقية، وهذه الصفات الباقية — كما ذكرنا — لا يمكن أن
 تولد، لأن التوليد لا بد أن يكون مما هو حادث لا مما هو باق لأنه « متى
 تساوى حال الحادث والباقي في جواز صرف التوليد اليهما فصرفه إلى الحادث
 أولى »^(٢)، وذلك كيما لا يتسلسل الأمر في التوليد إلى ما لا نهاية، وإلا
 انعكس ذلك على الأصل فونتفى التوليد مع أننا أثبتنا وجوده، بل إن ضرورة
 وجوده، ثابتة بصرف النظر عن اثباتنا له، وذلك كيما يثبت المباشر لأن
 انتفاء أحدهما ينفي الآخر، فهما من حيث الوجود والإثبات متضايقان

ومتلازمان، وكل منهما يثبت ذاته ويؤكد وجوده، كما يثبت ويؤكد وجود الآخر ويحيل إليه.

وعلى ذلك يحدث الصوت متولداً عن الاعتماد بحسبان حدوثه بين الأجسام، وذلك بشرط توافر وجود المصاكة بينهما، وذلك لأن الإعتماد باستمرار وفي شتى الأماكن والأزمنة « لا يولد إلا إذا حصلت المصاكة ومع عدمها لا يولد، وصارت للمصاكة في ذلك بمنزلة مماسة ما يولد فيه الإعتماد في أنه شرط في التوليد، حتى إذا لم تكن المماسسة البتة لم يصح أن يولد فيه الحركات »^(١)، وإلى جانب المصاكة كشرط لحصول التوليد للصوت عن الإعتماد، يجب أن يكون كل محل من محلي الصوت محتملاً لذلك الصوت بأن يكون صلباً، أما أن يكون المحلان رخوان فإنه لا يحدث الصوت، ويكون النقص ليس في الأسباب المولدة، بل في القوابل، بل من حيث استمداد وقبول المحل للتوليد، لأن الصلابة والرخاوة لهما مدخل التأثير بحسبانها علة قابلة، أو حالة مؤثرة من أحوال العلة القليلة أى العلة المادية، أعنى المحل الذي يقع فيه الفعل المتولد.

(١) المغنى في أبواب التوحيد ج ٩ ص ٢٦٥. وراجع المجموع في المحيط بالتكليف ج ١

ص ٤٠٤ وتذكرة ابن متويه ص ١٨٨ أ.

تأثير الإعتماد فى المتولدات عامة

بعد الاعتماد من أهم الأسباب فى إحداث المتولدات ، بل إليه يستند - كما ذكرنا - توليد الأفعال التى تتجاوز محل القدرة ، كالآلام والتأثيرات والأصوات .

ولكن ما سنفوسع فى عرضه الآن هو الإعتماد بوصفه موقفاً للآ كوان وخاصة الحركات ، والاعتماد - كما يذكر التهانوى - يوازى « الميل عند الحكماء » (١) .

وعلى كل حال فإن ما علينا الآن - بوصفنا عارضين الآراء المعتزلة -

(١) التهانوى ، كتاب اصطلاحات الفنون ج ٢ ص ٩٥٧ ، ويذكر فى موضع آخر أن الميل هو الذى يسميه المتكلمون اعتماداً ، وقيل أنه علة للمداقمة أو هو نفس المداقمة . ويقول عن المداقمة أنها : « غير الحركة لأنها توجد عند السكون ، فإما توجد فى الحجر المدبب فى الهواء فسرّاً مداقمة نازلة ، وفى الرق المنفوخ فيه المسكن فى الماء فسرّاً مداقمة صاعدة » ج ٢ ص ١٣٤٧ . كتاب . وهذه المداقمة بمثابة الميل الطبيعى وهو النوع الثالث من أنواع الميل . إذ أرتهانوى قد قسم الميل إلى ثلاثة أقسام : -

أ - ميل قسرى : وهو ما يكون بسبب متبذ عن محل الميل فى الوضع والاشارة الحسية كميل الحجر المرمى إلى فوق ونزوله إلى أسفل

ب - ميل نفسانى : وهذا لا يكون بسبب خارج والسكنه بسبب داخل مقرون بالشعور ، وصادر عن الإرادة وذلك كميل الإنسان فى سرّكته الإرادية .

ج - الميل الطبيعى : وذلك كميل الحجر بطبعه إلى أسفل ، فإن الحجر المرمى إلى أسفل يكون أسرع نزولاً من الذى ينزل بنفسه ، وذلك لقوة الدفعة التى تولد فيه بهبوطاً أقوى تبعاً لقوة الاعتماد الخارجى من الإنسان الذى يبعث الحركة على الحجر .

ويذكر التهانوى كذلك أن أبا إسحق الاسفرائينى يراض القول بالاعتماد على أساس أنه لا ينصور أن يكون جوهر من الجواهر الفردة ثقيلاً وآخر منها خفيفاً لأنها متجانسة بل الثقل عائد إلى كثرة أعداد الجواهر ، والخفة إلى قلتها ، وليس فى الأجسام عرض يسمى ثقلاً وخفة « ج ٢ ص ١٣٤٨ . كتاب . وقارن تذكراً ابن مكيه ص ١٧٥ ب ، ص ١٧٨ ب .

إن نعرض لأوجه اختلافهم في الاعتماد من حيث أنه مولد للحركات بين الأشياء .

والدليل على أن الاعتماد يولد الحركة في الأجسام أن الحجر الذي نلقى به ، وكذلك السهم ، فإن ذهابهما في الرمية إنما يكون إلى قدر معين ، بحيث لا يذهب كل منهما إلى ما لا نهاية بل يتراجع بعد انتهاء الاعتماد فيه . وإن محدودية ذلك القدر في الذهاب إنما تتوقف على شدة الاعتماد وضعفه في حالة الإرسال والإلقاء — أو الرمية — وتلك « دلالة على أن الاعتماد الذي فعلناه فيه يولده ، فذلك يولد فيه قدراً دون قدر ، ولذلك يختلف ذهابه على حسب قوة الرامي » ^(١) ، وقوة الرامي هنا تحدد مقدار الاعتماد الصادر عنه في الدفعة ، والذي يساعد على الاعتماد — أو الليل — الطبيعي الموجود في الأجسام ، فإن كانا يتعارضان ، احتاج إلى قوة أكثر من الرامي ، لأن اعتماد الجسم الملقى سيكون له تأثير مضاد لاعتماد الفاعل للرمية ، وفي كلتا الحالتين تتوقف حركة الأجسام على الاعتماد بحسبانه سبباً مولداً لها . ولاداعي حينئذ للقول بأن الحركة هي المولدة لذهاب الحجر أو السهم ، لأن هذا القول الذي ذهب إليه أبو هاشم يؤدي إلى « أن يذهب في الجو أبداً ولا يتراجع لأن العلة التي لأجلها يجب ذهابه أولاً قائمة في كل الأحوال » ^(٢) .

وذلك أن الاعتماد الذي يفعله الرامي في الحجر — وهو الاعتماد صعداً — يتناغم مع ما في الحجر من اعتماد سفلاً بحكم طبيعة الحجر ، بما فيها من الليل إلى أسفل — كما أشرنا في تقسيم الاعتماد — نقول إن الاعتماد صعداً يتناغم الإ اعتماد سفلاً ، بحيث أنه بالقدر الذي يزيد من الإ اعتماد إلى أعلى — وبهذا

(٢، ١) المقتنى في أبواب التوحيد ج ٩ ص ٢٠١ .

القدر وحده — أى بالفرق بين قوة الإعتمادين : يذهب الحجر أو الجسم الملقى ، ثم يتراجع حينما يتساوى الإعتمادان ، ويزيد الاعتماد — إلى أسفل — الموجود فى الجسم ويتقلب على الإعتماد المتأنى خارج الجسم بواسطة الفاعل للمرية . وهذا هو ما يعنيه القاضى بقوله — حين أراد أن يرد على قول أبى هاشم فى أن الحركات هى المولدة للذهاب — وعنده أن الإعتماد وحده هو المولد للذهاب ، ودليله على ذلك أن « ما فى الحجر من الإعتماد اللازم سفلا يمانع الإعتماد صعوداً ، فيولد ما زاد عليه ، ثم يتناقص حالاً بعد حال ، حتى يساوى اللازم أو ينقص عنه فيكون المولد هو دون المتقلب ، وهذه الطريقة لا تتأنى فى الحركات فلو ولدت لوجب أن تولد أبداً »^(١).

ونحن نعلم أن التوليد إلى ما لا نهاية يستحيل ، لأنه يؤدي إلى انكار الأفعال الموجودة والبقى تنتهى أمامنا . ثم أنه يؤدي إلى عدم تراجع الأجسام إذا اعترضتها موانع ، مع أن هذا قائم وملحوظ بالحواس ، والعقل كذلك يشهد به ، لأن أبة قوة مهما عظمت فلا بد وأن تصل إلى نهاية ما تفقد عندها صفاتها بحكم طبيعة الأجسام ، الحركة منها والمتحركة. ولعل مثالا — تكون الناحية السكية بارزة فيه — بوضيح لنا هذا التناهى بين اعتمادات الأجسام واعتمادات الفاعلين ، فالقاضى يذكر أنه « يجوز أن نعمل فى حجر فيه مائة جزء من الإعتماد اللازم سفلا ألف جزء من الإعتماد صعوداً ، يتولد منه تسع مائة فى الثانى ، ثم يولد منها ثمان مائة ثم سبع مائة ، ثم ينتهى إلى ما ذكرناه وهذا لا يتأنى فى الحركات (٢) » . فكان الحجر والسهم يكونان عند الدفعة الأولى أسرع فى ذهابهما ، ثم يضمف هذا الذهاب رويداً رويداً ، إلى أن

(١) الملقى فى أبواب التوحيد ج ٩ ص ٢٠٣ . قارن ص ١٧٦ ب التذكرة .

(٢) الملقى فى أبواب التوحيد ج ٩ ص ٢٠٨ .

يبطل ما فيه من الإعتماد المحتلب — أو المكتسب من خارج إن صح هذا التعبير — حتى وإن لم يكن ثمة مانع يمنع من التوليد ، اللهم إلا إذا كان هذا المانع هو الهواء بما له من التأثير المضاد في بعض الحالات ، حينما يكون الذهاب في عكس اتجاه الهواء ، وحينما يقل الإعتماد المحتلب عن الإعتماد الذاتي . أو إذا كان الإعتمادان متخالفين بأن يكون « أحدهما يمنع الآخر من التوليد ، كما إذا تساويا لم يكن أحدهما بأن يولد أولى من الآخر ^(١) » . مع ملاحظة أن ذلك المنع من التوليد عن الإعتمادين المتخالفين لا يرجع لتضادهما « ولكن لتضاد ما يولدانه » ^(٢) .

ولكن قبل الاستطراد في عرض الاعتقاد بوجهه سبباً مولداً لبعض من الأفعال المتولدة ، يجدر بنا أن نسوق هذا السؤال الذي يتردد في خاطرنا وهو : هل يمكن للاعتقاد في محل القدرة أن يولد الفعل في غيره ؟ ونقول إن هذا السؤال يمكن أن نجيب عليه بالإيجاب بشرط إدخال فكرة الماسة . وذلك كأن يماس الإنسان الشيء بيده أو - على الأقل - يماس ما يماسه ذلك الشيء ، فمن هذه الماسة يحصل الإعتماد ، وعن هذا الإعتماد تتولد الحركات . إن هذا هو الملاحظ دائماً ، وتلك هي السكيفية للعتادة في صدور الحركات عن اعتماداتها أو عن أسباب من جهة ، أي كانت تلك الأسباب . وذلك لأن الحركات بلا ماسة لا تتمكن من إحداثها في الأجسام ، إذ أنه « يمنع أن نعتمد بيدنا فيتحرك ما نأى عنا ، وما هو منفصل منا ، بحسب الاعتقاد ^(٣) » بينما هذا لا يتمنع إذا حصل بين الجسم المراد تحريكه وبين يدينا ماسة . وإن

(١) المسمى في أبواب التوحيد ج ٩ ص ٢٩٩ .

(٢) المسمى في أبواب التوحيد ج ٩ ص ٢٦١ .

(٣) المسمى في أبواب التوحيد ج ٩ ص ٢٠٧ راجع التذكرة ص ١٨٢ فيما يخص بالمر

الماسة في توليد الاعتقاد .

كان من الممكن - بل من الواجب - بالنسبة لله تعالى أن يحرك الأجسام دون أن يماسها ، ذلك لأن المماسه تقتضى الجسمية وهو يسمو عليها - وذلك بأن يضع أسباباً عتيب أسباب تفعل وتنفعل ويكون الكل فى النهاية راجعاً إليه ، ومن حيث أنه أوجد فيه القدرة على الفعل أو منعه وجوده ، ولـكننا حين نفسـل فى إسناد العملية يمكننا أن نقول انه يفعل هذه الحركات دون مماسة من جهته بل على سبيل الحفز والإثارة . ويذكرنا هذا بما ذهب إليه أرسطو فى تحريك المحرك الأولى لسائر الموجودات ، حين افترض وجود أفلاك تكون وسائط لهذه الحركات ، وتكون حركة الأشياء وتحريكه إياها على أساس أنها تتحرك شوقاً إليه ، فتكون حركة الشوق - أو العشق - هى سبب فاعلى لتحريك تلك الأشياء .

ونعود إلى أفعالنا نحن بوصفنا مفتقرين إلى الوسيلة والقوة التى بها نستطيع أن نفعل الحركات دون مماسة من جهتنا ، فنقول أن المماسه شرط لحدوث الحركات وأنه لولاها لما حصل السبب ، كما أنه لولا الإعتقاد لما حصل السبب كذلك ، والإعتقاد لا يحصل دون مماسة هو الآخر . فكأن الحركات تحتاج إلى الإعتقاد سبباً لتولدها بشرط المماسه ، كما تحتاج الآلام والأصوات والتأليقات - وجميعها حركات - إلى الإعتقاد وكذلك بشرط الوهى والمصاكة والمحاوره ، وهذه الشرائط هى الأخرى لا تحدث دون مماسة . وبدون هذه الوسائط أو الشروط لا تحدث المشروطات أى المتولدات من الحركات ، إذ أن هذه الوسائط بمثابة « وصلة للفاعل الى ايجاد ما يقدر عليه من السبب فهو كالآلة ، فإذا جاز فى الآلات أن لا تكون الآن دون أن تختص بصفات ، فكذلك لا يمتنع فى السبب أن لا يوجب السبب دون أن يحصل على بعض

الجزء (١). وكان الاستثناء عن المماسه كشرط للاعتماد يؤدي إلى أن يمكن لنا أن نفعل الحركة في الأشياء التي تحول بيننا وبينها الموانع ، ولا تختلف في ذلك عن الأشياء التي نفعل فيها الحركات بتدون وجود حواجز وموانع . وكذلك يجوز أن يحرك الإنسان البعيد عن الجسم - الجسم - على وجه أتم وأكل من الإنسان القريب منه ، وكذلك يمكن للضعيف أن يمنع القوى من التصرف والفاعلية مع بعده عنه وضعفه - وتجويز مثل هذه الحالات يؤدي إلى « أن يكون القادر بقدرة في حكمه القادر لنفسه في أنه يختزع الفعل فيما نأى عنه إذا فعل في يده الإيعامد » (٢) ، وعلى ذلك يمكننا القول أنه يصح منا أن نفعل في غيرنا - من الأشياء - الحركات باعتماد اليد ولكن بشرط حصول المماسه بين الفاعل والمفعول ، كما ثبت ذلك بالنسبة للأفعال المتولدة في غير محل القدرة (٣) .

أما حصول الانفعالات في الغير مثل حمرة الخجل وصفرة الوجل ، أو حصول العلم إذا نظر الإنسان أو رأى شيئاً ، فإن هذه الأكوان - وهي حادثة دون مماسه - يقول عنها القاضي أنها « ليست بمقولة عندنا على وجه ، وإنما تحدث عند غيرها لوجوه ولا تجري على طريقة واحدة » (٤) . ونحن لانميل إلى موافقة القاضي في ذلك . لأن سائر الانفعالات لما قد وقعت بأسباب من جهتنا ، وبحسب قصودنا ودواعينا ، فنكون نحن مولديها وفاعليها . فسكها أشرنا سابقاً نحن نستطيع أن نولد ونوجد في غيرنا أفعالا تكون أسبابها من جهتنا ومن أفعالنا ، والحال لا يختلف من جنس أفعال إلى جنس آخر . فالانفعال وإن كان حركة إلا أنها حركة لا تستوجب المماسه لأنها حركة

(١) المغنى في أبواب التوحيد ج ٩ ص ٢٠٣ .

(٢، ٣) المغنى في أبواب التوحيد ج ٩ ص ٢٠٧ وقارن التذكرة ص ١٨٣ أ .

(٤) المغنى في أبواب التوحيد ج ٩ ص ٢٠٧ .

استعجاله وليست حركة انتقال ، فسائر الحركات - إلا الاستعجاله - تقتضي حدوث المماسه كشرط لتولدها عن الإعتمادات .

ويجب أن نضيف أنه في توليد الإعتماد للحركات لا نستطيع القول بأنه يمكن للحركات أن تولد حركات ، وذلك لأنه يمتنع أن يولد الشيء نفسه أو مثله ، لما بيناه في مبحث التأليف ، وكذلك فهذا لا يصح لأن الحركات « من جنس السكون الذي نبتدىء بإيجاده في الحل ومن جنس السكون الذي نبتدىء بإيجاده في الحل »^(١) ولأن هذين - أى السكون أو السكون - ليس لهما جهة في التوليد في غير الحل ، فكذلك يكون ما هو نوع منهما ، وهو الحركة . . أى لا يصح أن تولد حركات لسكونها لا تختص بجهة التوليد في غير محل القدرة ، وحتى فإن الإعتماد لو أكسبها تلك الصفة - أو الجهة - في التوليد فلا يستند إليها ، لأنها لا تستطيع أن تستقل بالتوليد دون سببية الإعتماد . لأن الإعتماد مهما أكسبها فلا يمكن أن يكسبها جميع أحكامه في التوليد بحيث تنفرد وحدها بهذا التوليد ، وتكون هي - أى الحركة - سببا مولداً لحركة أخرى . إذ أنه « يستحيل في الشيء أن يوجب لغيره مثل حكمه ، وإنما توجب الملل لغيرها من الأحوال ما يستحيل اختصاصها بها ، وذلك يبطل قولهم أن الإعتماد يوجب كون الحركة مختصة بجهة . . . فحق صحت كون الإعتماد مولداً لمتنع القول بأن الحركة تولد »^(٢) .

والقاضي حين ينفي كون الحركات تولد الحركات فهو بذلك يمارض ما رواه عن أبي اسحق الاسفرائيني الذي كان يذهب إلى « أن الحركات تولد كالإعتمادات وأنهما يختصان بذلك دون غيرها »^(٣) . والتشبيه الذي

(١) المغنى في أبواب التوحيد ج ٩ ص ٢٥٤ .

(٢) المغنى في أبواب التوحيد ج ٩ ص ٢٥٤/٢٥٥ .

(٣) نفس المصدر ج ٩ ص ٢٥٦ .

بسوقه القاضى لتأييد وجهة نظره فى أن الحركة لا تحدث متولدة دون الإعتماد
قول هذا التشبيه قائم على أساس أنه كما لا يمكن أن نحرك جزءا من العضو
الواحد دون الأجزاء الأخرى بغير مفاصل ، فكذلك لا يصح أن نفعل بقدرة
الجوارح دون أن يكون هذا الفعل قائم على الإعتماد ، فهو المؤثر والمولد
الأساسى فى هذه الحالة بالذات .

ومن الأدلة على كون الإعتماد هو المولد للحركات ، هو حصولها بحسب
كثرة وقلة الإعتماد ، فمثلا لو أمسك أحدنا سلسلة مكونة من عدة أجسام
متفاوتة الكتلة والحجم ، وقطعها ، فإنه لا فرق بين أن يشتد قطعة أو يخف
من حيث نزول القطعة المقطوعة من السلسلة ذلك لأن الثقل فى نزوله إنما
ينزل بحسب ثقله — أى اعتماده الطبيعى — فيصير نزول الأثقل أسرع ،
فالأقل ثقلا ، وفى النهاية ينزل أخف هذه الأجسام ، مع تواقعها وتزامنها جميعا
فى الرمية ، واشتراكهما فى قوة الرمية — أى الإعتماد المطلوب من الخارج —
فكأن التفاوت فى النزول أو الذهاب يكون راجعا إلى تفاوت الإعتماد اللازم
— أى الذاتى — فى كل منها ، وبالتالي تفاوت الثقل الموجود فيها ، لا بحسب
حركة القطع الواردة إليها من الخارج ، أى الإعتماد الخارجى المقلب .

أما أثر الإعتماد الخارجى — المقلب — فلأنه يتضح حين يمسك الإنسان
بمحجرين ، أحدهما خفيف والثانى ثقيل ، ثم دمع الثقيل بقوة فإنه يذهب إلى
حد أبعد مما يذهب إليه الخفيف ، مع كثرة الإعتماد اللازم فى الثقيل . وحين
النزول ينزل الكبير — الثقيل — أسرع مما ينزل الخفيف ، وذلك بما فيهما
من الإعتماد . بينما الحجر الخفيف يقل تصاعده لقلة الدفعة مع قلة الإعتماد
اللازم فيه ، كما يقل نزوله لإمكان تأثره بالموانع — من هواء وغبار وخلافه —

أكثر من فائز الحجر الثقيل^(١). وذلك هو ما يرويه القاضى عن أبى هاشم فى قوله « إن الإعتقاد تولد وحل مع السكون أو الحركة، ويتبين ذلك بالثقيل أنه متى زال ما تعلق به من الموانع فلا بد أن يولد تخريبه سقلا، وإن لم تحصل فيه حركة^(٢) » ومثال ذلك أن القوس متى قطع وتره، فلا بد أن يتولد التراجع عن الإعتقاد وأن لم تكن هناك حركة. فعلى ذلك يسكون المولد للذهاب أو للتراجع هو الإعتقاد دون الحركات، لأن هذه الحركات يمكن توليدها مع السكون.

ودليل آخر أن الإعتقاد لو لم يكن « ولدا » لوجب لو خلق الله خفيرا ثقيل لا على مكان أن يبقى بحيث هو ولا يهوى^(٣)، وحتى فإن جاز ذلك منه تعالى — بوصفه فاعلا للمعجزات والحوارق — فيكون ذلك على أساس أن يمد الجسم الثقيل بالحركة المستمرة بحيث لا يهبط البتة، ولا يمكن هذا لا بجوز منا ولا من أفعالنا، والله سبحانه — وإن كان يقدر عليه — إلا أنه لا يرضيه فعله ولا يريد، كيما لا يخالف بهذه الأفعال، قوانين عدله وحكمته، ونظامه الذى وضعه فى الأشياء. وتعميم ذلك يؤدى إلى جواز حصول الأجسام الثقيلة فى محالها دون سقوط، وهذا من اللامعقول كما هو من اللامحسوس. وكذلك فإن تعميم ذلك يؤدى إلى عدم الفصل بين الحجر الثقيل والخفيف، بحيث يحدث خلط بين الأشياء مع علمنا بتمايزها واختلافها تبعا لصفاتهما وخواصهما. وإذا بطل ذلك، بطل الأصل الذى هو قائم عليه وهو أن تكون الحركات هى المولدة للحركات، وثبت ما هو الصحيح وهو كون الإعتقاد الحادث فى هذه الأشياء إلى جانب الإعتقاد المضاف إليها هو

(١) راجع تذكرة ابن منويه ص ١٨٦.

(٢) (٣، ٢) المتن فى أبواب التوحيد ج ٩ ص ٢٥٩.

مولد حركاتها ، من صعود وهبوط ، وذهاب ورجوع^(١) ، وأن الذهاب إلى أن الحركة هي التي تولد الحركات إنما يؤدي إلى تجويز أن يكون السكون والسكون والألوان من الفاعلات المولدة للحركات مع ما في ذلك من خطأ واضح لأن جميعها من جنس واحد . وبعد استبعاد كل الأجناس التي يحتمل أن تكون سببا لتوليد الحركات في الأجسام ، لا نجد أمامنا سببا صحيحا إلا الإعتقاد فهو وحده المولد لسائر الأفعال التي تتمدى محل القدرة وخاصة من أفعال الجوارح .^(٢) أما التولدات من أفعال القلوب - وخاصة العلم - فإن سبب توليده هو النظر ، ولا مدخل للاعتقاد فيه لأنه لا يتمدى محل القدرة ، وكذلك التأليف مع أنه من أفعال الجوارح إلا أنه قد يستغنى عن الإعتقاد ويكتفى بالجاورة سببا له لاختصاصه بمحايين على الأقل ، كما بينا ذلك * .

(١) تذكرة ابن متويه، ص ١٨٧

(٢) تذكرة ابن متويه ص ١٨٨ في توليد الاعتماد للاصوات والحركات ، ص ١٥٥ ب ،

١٦٧ ب في توليده للتأليف .

* لزيادة التفصيل في هذا البحث يمكن الرجوع إلى تذكرة ابن متويه ص ٦٦ / ٦٧ ، روح عيون المسائل ج ٢ ص ٢٠٥ / ٢٠٦ ، وكذلك يمكن مقارنة ذلك بما ورد عند الأمامي الثاني في أصول الدين ص ٥٦ ، مخطوط دار الكتب (ب ٢٩٠٥٢) ، وكذلك المحل عمدة المسترشدين في أصول الدين ص ١٠٤ من ١٩٠ وما بعدها مخطوط دار الكتب (ب ٢٨٦٨) ، هذا إلى جانب الرجوع إلى المقي ص ٩٦ من ٢٦٥ / ٢٦٦ . ولقد حكى ابن متويه الجدل أن القاضي قد أنف كذابا من كتب ادني خاها بالاعتماد فقط ولستألم أنتمكن من مولد عليه .

البابُ الخامسُ

الفصل الأول

التوايد في المجال الخلقى

١ — المسئولية نتيجة حتمية للقدرة والحربة :

أن يقال إن كل ما يقع في الكون من أفعال هو من فعل الله عامة ، سواء كان الفعل على سبيل المباشرة أو التوايد أو الاختراع ، فذلك القول حق ، ولكن حقيقة هذا القول لا تلغى حقيقة أخرى تتجلى في نظرنا إلى تأثير الأشياء بعضها في بعض ، ذلك لأننا — فلسفياً وعلمياً — قررنا أن المؤثرات أسباب مباشرة لآثارها . وكذلك فانه ليس ثمة تناقض بين ما يوجد في القرآن من آيات تدل على الاختيار والقدرة الإنسانية ، وبين تلك الآيات التي تطلق المشيئة الإلهية إطلاقاً عاماً . ونستطيع بناءً على وجهة نظرنا السابقة أن نلغى ونرفض كل قول يرى التعارض بين أن يكون الإنسان قادراً ومختاراً وبين أن يكون الله تعالى فاعلاً ومريداً لكل الموجودات ونستطيع على ذلك أن نفسر ارتباط الحوادث والأفعال بمشيئة الله تعالى ، كما نستطيع من جهة أخرى أن نرجع كل أثر إلى مؤثره ، وكل مسبب إلى سببه الذي أحدثه وأوجده ، ونحمل الإنسان مسئولية أفعاله ، ونتيجة أسبابه التي أقامها بقدر ما أثبتنا له من فاعلية وتأثير ، إن في الأفعال المباشرة أو للتولدة .

ولكن هناك سؤالاً يحتاج إلى جواب ، والسؤال والجواب بلقيان ضوءاً على هذا البحث خاصة ، وعلى البحث عامة هذا السؤال هو : ما سبب حصول المسئولية ؟ من المعلوم أن الإنسان مكاف بفعل أفعال معينة ، وهذا (م ٢٠ — الحربة المسئولة)

التسكين ممثل في الأمر والنهي ، ولا يمكن أن يسكن الإنسان على فعل لا يقدر على إيجاده ولا يتمكن منه أو يجمله . وعلى ذلك فلا بد للإنسان المسكن من أن يكون قادراً مختاراً متمكناً عالمياً بفعله . « ولكن الاختيار يقتضى الحرية ، فلا اختيار حيث لا حرية ، والاختيار يجر بالضرورة إلى المسؤولية . لأنه ضروري لإمكان الفعل »^(١) وهكذا يتضح لنا سبب كون الإنسان مسئولاً ، وبتمثل في الاختيار والقدرة والحرية ، إذ أن الجبر العاجز لا يكون مكلفاً بالفاعلية ، وإلا لكان تسكينه قبيحاً لأنه تسكين بما لا بقاء ، فلا يكون مسئولاً عن أفعال لا يأتيها على وجه الاختيار والقدرة .

وإن قيام المسؤولية على أساس الاختيار نجد له أصلاً عند أفلاطون ، إذ يروى في قصة العالم الآخر أنه « إن يفرض عليكم مصيركم ، بل ستختارونه والمسئولية تقع على من يختار ، والسماء بريئة »^(٢) .

ذلك هو تقرير واستدلال على وجود المسؤولية الإنسانية التي تتضمن الفاعلية ، على وجه الجملة ، أما تفصيل القول فينبغي أن يسبقه الحديث عن التسكين أولاً بوصفه محوراً أساسياً للفاعلية والتأثير الإنسانيين .

(١) عبد الرحمن بدوي « حواصات في الفلسفة الوجودية » ص ١٧ الطبعة الثانية ، القاهرة سنة ١٩٦١ .

(٢) أفلاطون « الجمهورية » ترجمة نضلة السكيم ، الكتاب العاشر من ١٨١ ، القاهرة سنة ١٩١٣ .

٢ - شروط التكليف

١ - القدرة :

لكي يصدق التكليف ، وبصع البجزاء ، بحيث يعاقب المسمى المقصر ، وبشباب الطائع المحسن ، يجب أن يكون تكليفاً بما يطلق ، بمعنى أن يكون المكلف — وهو الإنسان — « قادراً قبل الوقت الذي كان الفعل فيه ، ليصح منه إيجاد الفعل ^(١) » ، ومسألة سبق القدرة للفعل الذي كان به الإنسان تختلف بحسب نوع الفعل . من حيث كونه مباشراً أو متولداً ، فإن كان الفعل مباشراً جاز تكليف الفاعل بإعطائه القدرة قبل وقت الفعل بوقت واحد على الأقل ، إذ أنه نظراً لكون الفعل يمكن إحداثه بمجرد إقدار المكلف عليه ، لذلك فلا يحتاج إلا إلى وقت واحد به يستطيع إبعاده ومباشرة فعله .

أما إذا كانت الأفعال مباشرة ولكنها كثيرة ، فالحال فيها يختلف بحسب اجتماعها في حالة واحدة أو مكن وجودها حالاً بعد حال ، فإن كان يمكن إيجادها جميعاً في حالة واحدة كان حكمها — في سبق القدرة — حكم الفعل المباشر الواحد ، ولم تحتاج إلى أكثر من وقت واحد بعده يمكن إيجادها . أما إن كانت تلك الأفعال المباشرة « توجد حالاً بعد حال على جهة التوالي فيجب كونه — أي للمكلف — قادراً على الجمع قبل وجود أوله » ^(٢) ، هذا في الأفعال التي تصدر عن الإنسان على سبيل المباشرة ، أما في

(١) القاضي عبد الخار « المغنى في أبواب التوحيد » تحقيق محمد علي الزحار ج ١١ ص

٣٦٧ القاهرة سنة ١٩٦٥

(٢) المغنى في أبواب التوحيد ج ١١ ص ٣٦٩ .

الأفعال التي تصدر عنه بطريق التوليد ، فالخاجة إلى سبق القدرة يختلف عن المباشرة ، ويختلف في المتولد للقارن للسبب عنه في المتولد الذي يتراخى ويتأخر عن سببه .

فالمتولد القارن للسبب حكمه حكم المباشرة من حيث أن كليهما يحتاج إلى القدرة قبله بوقت واحد على الأقل كيما يتيسر للمكلف إيجاده — أما المتولد المتراخى عن سببه فيجب أن يكون للمكلف قادراً قبل السبب بوقت أولاً ، ثم أن يكون السبب سابقاً على الفعل — أى للسبب — بوصفه متراخياً عنه ، أى أن يكون المكلف قادراً قبل الفعل المتولد للتراخى بوقتين على الأقل . هذا في الفعل المتولد الواحد . أما في الأفعال المتولدة الكثيرة « فان كانت تترتب في الحدوث رجب تقديم كونه قادراً حال سببه ، أو أول أسبابه بوقت ، وإن كانت تجتمع في حالة واحدة فالحكم فيه كالحكم في المتولد المتراخى إذا كان واحداً » (١) معنى ذلك أن السمة المشتركة ، والمظهر المتفق في جميع الأفعال ، نصحة التكليف — هو كونها مقبولة للمكلف بقدرة سابقة .

٢ — الآلات :

ولكن هل تسفى القدرة وحدها لإيجاد الفعل ، أم أن ثمة عوامل أخرى يحتاج إليها المكلف ؟ يبدو أن الإنسان المكلف يحتاج إلى أشياء أخرى إلى جانب القدرة ، فكم لا يحسن أن يكلف الإنسان بالفعل إلا بعد إقداره عليه « فكذلك لا يحسن أن يكلف وقد أعطى الآلات ، أو مكن منها قبل حال الفعل » (٢) ذلك لأن الآلة — كما ذكرنا — هي هزمة الوصل بين الأسباب

(١) نفس المصدر ج ١١ ص ٣٧٠ .

(٢) نفس المصدر ج ١١ ص ٣٧١ .

ومسبباتها أو بين الفاعل وأسبابه من جهة ثم مسبباته من جهة أخرى .
إذ لا يمكن للمسبب أن يحدث إلا بعد وصول التأثير من السبب أو الفاعل
إليه ، خاصة في الأفعال المتولدة التي تحتاج في وجودها إلى وسائط وأسباب ،
فالآلة على حد تعبير التهانيوى « هي الواسطة بين الفاعل ومنفعله في وصول
أثره إليه » (١) .

ولكن الحاجة إلى الآلات لا تكون إلا في الأفعال التي لا يتمكن
المكلف من إيجادها إلا بآلة . فكأن هناك فرقا بين الحاجة إلى القدرة
والحاجة إلى الآلة ، إذ الحاجة إلى القدرة ضرورة وعامة في سائر الأفعال ،
لأنه لا فعل بلا قدرة ، أما بالنسبة للحاجة إلى الآلات فإن ثمة أفعالا لا تحتاج
إلى هذه الآلات . ويكون على ذلك مقصودنا هو أن نقرر أنه لا يحسن
التكليف بدون قدرة في سائر الأفعال ، ودون آلات في الأفعال التي تحتاج
إلى الآلات في وجودها وإلا لبح التكليف .

والآلات على ضربين — كما يروى القاضى — ضرب لا يقدر على إيجادها
إلا الله تعالى ، ولذلك وجب وجوده ضرورة قبل التكليف . وذلك مثل
البصر بوصفه آلة للرؤية ، وكذلك الحال في سائر الحواس بوصفها آلات
للاحساسات ، ولا يستطيع الإنسان أن يوجد لنفسه آلة منها ، ولذلك كان
— كما ذكرنا — فاقدا للحاسة من هذه الحواس ، فاقتدا للاحساس للتصل بها
« فيكون تكليفه بما يقدر عليه محال بل هو قبيح . أما الضرب الثانى من

(١) كتاب اصطلاحات الفنون ج ١ ص ٨٨ . ويجب أن ننبه إلى أن الطوسى — بحسب
ما روي عنه صاحب الكتاب — وأن رأى أن الآلة هي : ما يتوسط بين الفاعل ومنفعله
القريب في وسول أثر إليه ، الا أن التهانيوى يرى أن المفعول القريب هذا لا يجب أن يكون
بينه وبين فاعله أى واسطة ، وعلى ذلك فهو يخرج عن تعريف الآلة عن الطوسى ما هو آلة
للضرب ، كما معنى التي تكون حائلا بين الضارب والمضروب .

من الآلات فيصبح « من العبد أن يحصله لنفسه بأن يقصد إلى الجسم فيحصله على الصفة التي معها يكون آلة » (١)، وذلك كأن يكلف الإنسان بالقتال في الحرب، فلا ضرورة أن يوجد الله له الآلة وهي القوس أو السهم، بل يستطيع الإنسان أن يوجد هذه الآلات التي تمكنه من فعل ما كلف به. والضرر بان يتمثلان في العلوم، فأول الواجبات على المكلف هو المعرفة والعلم، أو النظر الذي يولدها كما ذهب المعتزلة. والعلوم والمعارف « فيها ما لا يصبح إلا من فعله — تعالى — ويكون فيها ما يصح من العاقل التوصل إليه بالاستدلال » (٢) وعلى كل حال فإن تحصيل العلوم يعود على نفس الناظر لا على مخلوق آخر، ولا على ما كلف بها، بل إليه — أى الناظر — وحده تعود فائدتها ونقيضتها، فإن قصر استحقاق العقاب لتقصيره في نفسه وظلمه لذاته.

٣ — المعرفة :

وكما يحتاج المكلف إلى القدرة والآلة يحتاج كذلك إلى « أن يكون عالماً بما كلف » (٣) ويجب أن نشير إلى أن العلم أو المعرفة والقدرة متلازمان، إذ أن ما لا تعرف كقيميته لا يقدر عليه الإنسان، ونحن نجد مساوقة المعرفة للقدرة على الفعل متمثلة عند سقراط الذي كان يرى « أن الفضيلة هي العلم، وأنه بغير العلم لا يتم العمل، وحيث يوجد العلم يوجد العمل. » (٤)، لأننا لا نستطيع الوصول إلى تحقيق عمل ما إلا بعد إيجاد الوسائل الكافية لتحقيقه، وهذه الوسائل لا نكتشف صلاحيتها إلا لسكونتنا عالمين بها، وبأنها —

(١، ٢، ٣) المفق في أبوت التوحيد ج ١ ص ٣٧١ .

(٤) عبد الرحمن بدوي « أفلاطون » ص ٤١ الطبعة الثالثة القاهرة سنة ١٩٥٤ .

بالفعل — يمكن أن تؤدي الغرض المقصود منها، وعلى ذلك فالفعل أو الفعل يقتضى أسبقية المعرفة له، وإذا كان العمل لا يتم دون العلم، فكذلك كلما وجد علم وجد عمل، لأن علم الإنسان يكون هذا خيراً لا يتضح له خيريته إلا مع فعله وتعيينه عن الشر، لذلك كان العلم والعمل متلازمين، كما أن الجاهل واللا — فعل متلازمان — عند سقراط كذلك — ونقصد هنا باللا فعل، عدم فعل، الفضيلة، إذ أن الجاهل يفعل الشر والذليل. وإن كنا نرى عند أرسطو خلافاً لـتلازم الفضيلة والعلم، إذ يرى أن الشهوات والمبول تدخل بحيث تجعل الإنسان مع علمه بأن ذات شر فانه يقدم على فعله وتباعد عن فعل ما هو خير. ولكن مهما كان الخلاف بين سقراط وأرسطو، فإن ما قصدنا إليه لا يعدو بيان مسؤولية الإنسان عما يفعل، وحتى فإن تقرير أرسطو لكون الإنسان يترك الخير ويفعل الشر، يدل على اختيار الإنسان وقدرته، ثم مسؤوليته على نتيجة هذا*. أما الإنسان غير القادر والحير، فهو غير عالم بالفعل وبالتالي لا يكون مسئولاً، ولذلك كان الجاهل معذوراً إذا فعل ما يخاف الفضيلة، وهو أولى بالإشفاق منه بالاعتذار. فكان سقراط وأفلاطون قد اعتمدا على المعرفة في اشتراط المسؤولية، وهذا هو ما نذهب إليه من أن الإنسان مسئول عما يقصد إليه، أما ما لا يقصد إليه فليس مسئولاً عنه. والإنسان لا يقصد الفعل إلا إذا عرفه. فالمعرفة بالشئ شرط للمسؤولية أو للقدرة على اتيان الفعل**.

* راجع ما كتبناه في آخر البحث عن مظاهر التأثير والتأثر بالنسبة لموضوعنا.
 .. ومسألة القصد والعزم إلى الفعل هذه — وعليها يستند إثبات المسؤولية وتحديد ما — وقد توسع فيها أبو الهذيل، لأنه يرى أن الإنسان مسئول عن عزمه وأن لم يقم الفعل، فإذا عزم إنسان على قتل إنسان آخر ولم يقتله فعلاً لوجود عوارض منعه عن أداء فعله، فإن الإنسان يعد عند أبي الهذيل آثماً. ولكن إذا عزم إنسان على أن يفعل الشر في أن يفعل الشر في إنسان آخر، ثم أنتج الفعل غير ما عزم عليه وما قصد إليه فهل يكون الإنسان مسئولاً باعتبار عزمه وقصده، أو باعتبار النتيجة التي حصلت بالفعل؟ وسنجد هذا في عرضنا لتجديد المسؤولية بحسب آخرون.

على أن العلم — بوصفه شرطا من شروط صحة التكليف وحسنه — إذا كان ضروريا . فلا بد أن يخلقه الله تعالى . أما إن كان هذا العلم « مكتسبا حسن من القديم تعالى أن يمكنه منه ليصبح أن يعلم . ويؤدي ما علمه على الوجه الذي قد كلف »^(١) فإذا كان العلم بالفعل واجب قبل وقوع الفعل بالنسبة للمكلف فإن ذلك الشرط ليس عاما في كل الأفعال إذ أن من الأفعال ما يمكن أن تحدث دون علم بكيفيةها مثلا أفعال السامى والنائم ، ولذلك تخرج هذه الأفعال عن التكليف . كما أنه يفترض بوجودها على عدم ضرورة توافر شرط العلم والمعرفة في أفعال المكلف . لأن هذا الشرط مطلوب بالنسبة للأفعال التي يكلف بها العبد . إذ من المحال أن يكلف الإنسان بما لا يعلمه . وإلا فكيف يفعله . أو يتركه من فعل لا يعلم كيف يفعله . ولا يعلم كيف يفعله . ولا يعلم كيف يستطيع إيجاد الوسائل المؤدية إلى إحداثه ؟ وعلى ذلك ننتهي إلى أن الإنسان « إن كلف الإرادة فلا بد من أن يكون عالما بها وبالمراد . وإن كلف النظر فكامله . وإن كلف العلم عن نظر فقد بينا أن العلم بالنظر يتوهم مقام العلم به من حيث يتولد عنه . وإن كلف أن يفعله ابتداء فلا بد من أن يكون عالما به »^(٢) أما عن وقت حصول العلم بالفعل . هل قبل لإيجاده أم معه ؟ فإن القاضى يرى أن المكلف لا بد من « أن يكون عالما بالفعل قبله على وجه يمكنه القصد إلى أدائه دون غيره . فإن لم يتم ذلك إلا بتقديم العلم بأوقات احتيج إليه فيها ، وإن تم ذلك بتقديمه في وقت واحد كفى »^(٣) وذلك . سبق للمعلم بوقت على الأقل قبل الفعل بماتل سبق القدرة للفعل بوقت كذلك . وهذا يوضح ما أشرنا إليه من تلازم المعرفة والقدرة من حيث

(١) - 'الفتاوى' ج ١١ ص ٣٨٢

(٢) نفس المصدر ج ١٠ ص ٣٧٣ .

(٣) نفس المصدر ج ١١ ص ٣٧٥ .

ضرورتها لفعل المكلف ومن حيث وجودهما قبل الفعل .

على أن علم المكلف قبل وقوع الفعل لا يمنع من أن يكون المكلف عالماً به أثناء الوقوع لأن حال وقوع الفعل هي حاف الأقدام عليه والتحرز منه . فلا بد من أن يكون عالماً بكافة وجوه الفعل . وكيفية فعله كما يكون إقدامه عليه متضمناً لتعمله المسئولية دون ظلم . ويكون تحرزه منه صادراً عن علم ويقين لا عن ظن وشك . فيكون مسئولاً عن تركه أيضاً .

فكان العلم يكون قبل الفعل ومعه . وهو في ذلك لا يقل عن القدرة التي تكون قبل الفعل ومعه كذلك .

٤ — الشهوة والنفاق :

ومن شروط صحة التكليف وحسنه . ووقوع المسئولية عن عدل . أن يكون المكلف إلى جانب قدرته وعلمه « مشتهياً ونافراً للطبع »^(١) . وهذا الاشتفاء ونفور الطبع إنما يتوفران في حالة الفعل الشاق . إذ أن « المشقة بالفعل لا تحصل إلا مع الشهوة ونفور الطبع فلا بد متى أراد تعالى تكليف المكلف أن يجعله مشتهياً لأمر ونافراً للطبع عن أمور . كما أنه لا بد من أن يمكنه وبكس عقابه »^(٢) . وتعمل المشاق والصعاب في الأفعال تترتب عليهما المسئولية وبالتالي الجزاء من ثواب وعقاب . من جهة أنه قد يمكن للمكلف إيجاد فعل يتجمل إليه ولكنه حرام . فيكون عدم فعله إليه — أي رفضه لما يشتهيه وما يتمكن منه — مؤدياً إلى عمله لمشقة رفضه ما يلتذ منه أو ما فيه منفعة . ويثاب على ذلك .

(١) المفرد ج ١١ ص ٣٨٧ .

(٢) نفس المصدر ص ٣٨٨ .

ولذلك كان أبو علي الجبائي يرى أن الأصلح ليس هو الألد دائما ، بل هو الأجود والأصوب من حيث العاقبة. وكذلك الحال فيمن يضطر — نظرا لجوعة — إلى أن يأكل اكلا حراما ، فهو في هذه الحالة قد دفعته شهوته إلى فعل الحرام . ولكن — لوجود ظرف يخفف لفعله يبين مدى تأثير الاشتباه والنفور في حصول الفعل عن المكلف وحصول مسؤوليته عليه . الذي يفعل كل ما يملكه عليه هواه لا عن روية واختيار ، أو لإقدام واحجام ، وكلاهما لا يكون مسئولا أو معاقبا على فعل الحرام ، ولا مثابا على فعل الواجب وتحمل المشقة ولذلك كان أبو هاشم يقول : « شرطنا في استحقاق الثواب بالألا بفعل التبيح أن يكون مشتهيا له ، لأن من حق الثواب إلا يستحق إلا بالأمر الشاق ، أو بالألا بفعل الأمور اللذة ، فيحل محل الشاق »^(١) . وهذا الرأي لأبي هاشم وإن كان فيه من التشدد الكثير ، إلا أنه يبين أهمية الشهوة والنفار في المسؤولية

هـ — زوال الموانع .

ومن شروط صحة التكليف كذلك أن يكون المكلف « مخلى بينه وبين فعل ما كلف »^(٢) ، وإن كان هذا الشرط — أى زوال الموانع والمعارض — يتمثل في الشروط الإيجابية السابقة ، إحداها أو جميعها . لأن عدم توافر أى شرط من الشروط السابقة — القدرة ، الآلات ، والمعرفة ، والاشتهاء والنفور إنما يؤدي إلى وجود مانع يمنع من الفعل ، وتكليف المكلف بما هو ممنوع من فعله أو بما ليس متمكنا منه ، بعد تسكليا بما لا يطاق ، وهذا قبح والتكليف بالتبيح محال . لذلك فثبوت التكليف يؤدي إلى ضرورة وجود هذا الشرط

(١) المصدر السابق ص ٣٩٠ .

(٢) المصدر السابق ص ٣٩١ وفارن شروط التكليف والفاق في أصول الدين للملاي ص ٨٢ مخطوط .

وهو التخلية بين الفاعل وفعله وعدم إقامة العوائق . وإن جار التكليف مع وجود الموانع فذلك في حالة ما إذا كان المانع سيزول قبل حدوث الفعل ، ويكون المنع حينذاك مؤقتاً ويكون التكليف حسناً لأن المكلف تعالى قد علم عند التكليف ، إن الفعل سيقع مع وجود المانع ، ذلك لأن المانع سيزول قبل الوقوع .

لذلك كانت المسؤولية واقعة على موجد الموانع — في حالة منعه الغير عن فعل يكون متصفاً من أدائه ، ومثلاً من يمنع غيره عن صلاة — يقدر على أدائها — لا يكون مريد الصلاة مهملاً أو مقصراً في التكليف ، ولا يكون مكلفاً بما هو ممنوع منه ، لأن المنع ليس من الله تعالى بحيث يكون التكليف تكليفاً بما لا يطاق ، بل تسقط المسؤولية عن مريد الصلاة — لأنه إن خلى بينه وبين فعله وزالت الموانع استطاع الصلاة — وتكون المسؤولية في هذه الحالة واقعة على الإنسان المانع من الصلاة ، لأنه وحده الذي منع الفعل المقدور من أن يقع ، فكان لذلك بمثابة العلة الفاعلة للمنع ، وإن كانت علة عدمية للفعل . ولما كان هذا المنع مما يعطل التكليف ويخالفه استحق فاعله الجزاء لأن منعه هو المخرج للمنع من أن يكون مكلفاً الصلاة ، ومتفقاً بأدائها .. ولولا فعله - أى المانع - لأمكنه الوصول إليها ^(٦) .

ومن الشروط كذلك لصحة التكليف أن يكون المكلف ليس ملجأً إلى ما يفعل ، لأن الملجأ إنما يفعل بحسب قدرة وعلم الملجئ . وأن تكون للمكلف أغراض ودواع وقصود إلى الفعل ، لأن المسؤولية تتعدد بحسب قصد الإنسان ودواعيه ، والقصد إنما هو النية التي هي أساس العمل وعليها تستند المسؤولية .

٣ - الغرض من التكليف

وبعد بيان التكليف وصحة وجوده ، وبيان شروط صحته ، نستطيع أن نبين المقصد منه وهو كما يرى المعتزلة « التعرض لمنازل الثواب » (١) . فكان الله قد أمر بالتكليف كما يختبر قدرة الإنسان وعقله ، ومدى تصرفه في الحسن والقبح ، ثم يثيب المطيع فاعل الحسن ، ويعاقب العاصي فاعل القبيح ولهذا كان يرى ثمة أنه « لا تخلو أفعال العباد من ثلاثة أوجه : إما كلها من الله ولا فعل لهم ، ولم يستحقوا ثوابا ولا عقابا ولا مدحا ولا ذما ، أو تكون منهم ومن الله رجب للمدح والذم لهم جميعا ، أو منهم فقد كان لهم الثواب والعقاب والمدح والذم » (٢) .

وعلى ذلك يكون إنكار الأفعال والفاعلية الإنسانية ، إنكاراً للتكليف ويكون لإنكار التكليف إنكاراً لما جاء به الأنبياء والرسل . وبؤدى ذلك كله إلى خلط بين ما نراه واقعاً من الإنسان وبه ، وبين ما يخلق فيه دون تأثير من جهة . وتوضح لنا ناكث الوجهة من النظر ، إذا نظرنا في تفرقة القاضى بين الحسن والسيئ ، أى مدح الحسن على إحسانه ، وذم السيئ على إساءته . ودخول فكرة الذم والمدح هنا يتضمن مسئولية العبد عن أفعاله ، فلا يذم الإنسان ولا يمدح على ما لا يفعله ، فالمسئولية كما يستدل منها على الفعل الإنسانى من حيث تكليفه ، فكذلك نجد أن الفعل الإنسانى ينهى إلى ضرورة وجود المسئولية ، وكأنها متلازمان ، أو من المتضائقات المنطقية ، فالإنسان لا يسأل عن ما لم يفعل ، وكذلك لا يفعل فعلاً إلا وسئل عنه .

(١) المفرد في أبواب التوحيد ١١ ص ٣٩٣ وراجع الفائق في أصول الدين ص ٨٢/٨١ .

(٢) للنية والأمل لابن المرتضى ص ٣٥ .

وتتضح تلك التفرقة بين ما يفعله الإنسان وما لا يفعله من حيث وقرع
 السولية، إذا قارنا مسألة الحسن والتبجح في الأفعال بمسألة أخرى وليسكن،
 بياض اللون أو سواده ، طول الجسم أو قصره ، قبح الوجه أو جماله... الخ
 من هذه الصفات التي تفرض على الإنسان ولا يستطيع أن يغير منها أو أن
 ينفك عنها ، وكأنها بمثابة المواظف النهائية التي لا يكون ، للإنسان فيها تأثير
 لافي الإيجاد أو الإعدام ، ولذلك كان « لا يحسن لنا أن نقول للطويل : لم
 طالت قامتك ، ولا للفصير لم قصرت ؟ كما يحسن أن نقول للظالم لم ظلمت ؟
 والكاذب لم كذبت ؟ فنولا أن أحدهما متعلق بنا وموجود من جهة متباين
 الآخر ، لما وجب هذا الفصل ، ولما كان الحال في طول القامة وقصرها كالحال
 في الظلم والكذب » (١) .

وليس معنى كون الإنسان مسئولاً عن نتائج أفعاله ، أنه هو الذي انفرد
 بإيجاد كل العمليات التي يتضمنها الفعل ، لأن ثمة أفعالا كثيرة لا يستطيع الإنسان
 أن يقوم فيها بأي تأثير من جانبه ، مثل الأحياء والأمانة . فان الذم والعقاب
 لا يكون لأن الإنسان هو فاعل الموت أو القتل ، بل لأنه هو موجد سبب
 الموت أو القتل . فمسئولية من رمى إنساناً هو فاعل الموت أو القتل ، بل لأنه
 هو موجد سبب الموت أو القتل . فمسئولية من رمى إنساناً فقتله في كونه
 قام بفعل الرمية ، أو أنه عرض جسم القاتل للسهم ، أو ألقي بإنسان
 في ماء حتى شرق ، أو ترك غريقاً دون إنقاذ - مع تمكنه من ذلك - أو ألقي
 إنساناً في النار حتى احترق . قال إنسان الفاعل لكل هذه الأحوال المتنوعة
 للإمانة يكون مسئولاً عن السبب المؤدى إلى الموت ، أي يكون مسئولاً عن
 تقريب وتعميق التعقيل للفعل الذي هو الموت أو القتل . ففعل القاتل هنا لا يتعدى

حركة التقريب أو الرمية أو الانتفاء فقط ، وعلى ذلك لا يكون القاتل مسئولا عن الموت ائدى هو فعل الله وحده . وإن كنا سنرى أن القانون يعاقب على القتل ذاته بوصفه فعلا واقعا ممن فعله ، بالاعدام إذا كان عن عمد وسبق نية ، وذلك منصوص عليه في القرآن ، وهو ما يسمى بالقصاص .

ولسكن القاضى يقول فى وقوع الدم - والعقاب - على الإمامة أننا «لأنذم أحدا على الامانة والفرق والخرق ، وإنما ذمناه على مقدمات ذلك ، ألا ترى أن من وضع صبيا تحت برد فيموت . فإن ذمنا أياه ليس على الامانة وإنما هو على القائه أو وضعه تحت البرد ، وكذلك من القى صبيا فى تنور فيحرقه الله تعالى ، فإنما لأنذمه على الاحراق الموجود من قبل الله تعالى وإنما نذمه على تقريبه من حبة النار والقائه فيها»^(١) . وذلك يصدق فى معظم الأفعال المتولدة . فمثلا عملية الشيع ، أو الشيع بوصفه متولدا عن الأكل ، فهل الانسان هو الذى ولد الشيع بالأكل . فيكون الإشباع فعلا متولدا عن الإنسان أم أن الشيع قد نولد من تقرب الأكل ووضعه فى الفم ، ثم إلى المعدة حيث تقوم بالمضم وتوزيعه على الجسم كوقود ليعطى القوة للجسم ، وهنا يقول الإشباع ؟ يبدو أن رأى الأخير هو الأصوب ، إذ أن الأشباع يتولد حقا عن الأكل بوصفه سببا عن الإنسان ولسكن فاعلية الإنسان وتأثيرها فى هذا الفعل المتولد ، وهى فى مجرد إيجاد حركة التقريب والمجاورة . أما باقى العمليات من هضم وتمائل بين الغذاء والجسم فتحدث أكليا وميكانيكيا تبعاً لطبيعة الجسم الداخلية . ففى الوقت الذى يكون فيه تقرب الأكل ووضعه فى الفم ثم مضغه أفعالا واقعة باختيار الإنسان . تكون العمليات الأخرى تلقائية وآلية بصرف النظر عن اختيار الإنسان وقصده وإرادته . ولذلك فلا يسأل عن هذه الأفعال .

(١) نفس المصدر ص ٣٣٣ .

وإن إنكار تلك التفرقة - بين ما يفعله الإنسان بالاختياره وبين ما يفعل فيه ولا يكون له تأثير فيه - بعد إنكاراً للمسئولية الإنسانية . وإنكاراً للذم والمدح والعقاب والثواب . وهذا مما يؤدي إلى إنكار مهمة الأنبياء والرسول وتكذيب الشرائع مما يؤدي إلى الكفر بالله . كما يؤدي إلى التسوية بين كون الإنسان كاذباً ظالماً سارقاً... وبين كونه قصيراً أو طويلاً... الخ. أو حتى عدم التفرقة بين المبصر والأعمى من حيث إمكان الرؤية. وذلك لأنه - عند منكري الفاعلية الإنسانية - لا يكون إلا سان فعل بالمعنى الحقيقي . فترفع المسئولية لإبطال التكليف التي تقيم المسئولية . وهؤلاء المنكرون للفاعلية والمسئولية يلزمهم على ذلك « أن لا يفرق بين الحسن والسيئ ، وأن يرتفع المدح والذم والثواب والعقاب . ويلزمهم قبح بعثة الأنبياء . ويلزمهم أيضاً أن يكون هو - تعالى - فاعل القبائح . لأنه إذا كان خائفاً لإفعال العباد - وفيها القبائح لزم ما ذكرناه . وذلك يوجب أن لاتقع لهم الثقة البتة بكتاب الله تعالى »^(١) . وما يؤدي ذلك - أي عدم جدوى بعث الرسل - بناء على القول بإنكار الافعال والمسئولية أن الناس في هذه الحالة - وهي عدم التكليف - لا حاجة بهم إلى نبي أو رسول . إذ أن النبي إما أن يدعوا إلى ما خلقه الله في عباده فيكون ما يدعوا إليه تحصيل حاصل ، إذ لا فائدة من داع إلى ما هو موجود فيمن يتلقون الدعوة . وإما أن يدعوا النبي إلى ما ليس موجوداً في الناس ، وما ليس موجوداً هو مالا يطاق ولا يمكن منه . لأن الله لم يخلقه ولم يقدر أحداً عليه . فسكان النبي هنا - هتد منكري الفاعلية والمسئولية - يطلب مالا يستطيع وما لا يمكن تنفيذه ، فلا يكون هناك وجه للاعانة إلى نبي . أما كيف يؤدي إنكار الفعل والمسئولية إلى عقم الأمر بالمعروف والنهي

عن المنكر ، فإن ذلك يتضح في أن الأمر بالمعروف إما أن يكون أمراً بالواقع
 أى الموجود - وذلك قبيح ، ويساوى في قبحة أمر المرمى من أعلى بالنزول ،
 وإن كان أمراً بما ليس واقعاً ، فإن المأمور غير قادر عليه ، لأنه غير قادر على
 فعل ليس فيه ، وخاصة لأن هؤلاء الذين ينكرون الفاعلية يقولون « بالقدرة
 الموجبة »^(١) ، أى التي لا بد من أن توجب مقدورها ، فيكون الأمر أمراً
 بما لا يطاق . وكذلك الحال في النهي عن المنكر ، فإما أن يكون بما هو
 واقع فلا حاجة له ، أو بما ليس بواقع ، فيكون نهياً عما لم يقدر عليه ، وذلك
 قبيح لأنه يحرى مجرى نهى الكسبيح عن أن يحرى ، أو نهى الأخوس عن أن
 يتكلم ، والأكثر عن أن يبصر .

والقاضي لم يسكت بالأدلة العقلية والحسية في إثبات الفاعلية الإنسانية
 والمستولية ، بل أراد أن يؤيد رأيه بالادلة الشرعية كذلك ، من حيث أن
 « جميع القرآن أو أكثره يتضمن المدح والذم والوعيد والثواب والعقاب ،
 فلو كانت هذه التصرفات من جهة الله تعالى مخلوقة في العباد ، لكان لا يحسن
 المدح ولا الذم ولا الثواب ولا العقاب ، لأن مدح الغير وذمه على فعل
 لا يتعلق به ، لا يحسن »^(٢) .

(١) شرح الأصول خمس ٢٣٥ .

(٢) نفس المصدر ص ٣٥٩ .

٤ - المسؤولية والضرورة

وإذا كان قد تقرر في المبحث السابق أن المسؤولية نتيجة حتمية وطبيعية للقدرة والحرية ، والاختيار الإنساني . هذا لأن القدرة أو الحرية هي الجانب الإيجابي للفعل وهي ضرورية لثبوت التكليف . فإن الاختيار المترتب على القدرة في الفعل أو الترك تترب عليه الحرية ، إذ أن الحرية مساوقة للاختيار وهي دلالة ومظهره الخارجى للفاعلية والتأثير ، ونتيجة هذه الحرية وذلك الاختيار هو إحداث أفعال دون أخرى ، وصدور تلك الأفعال معناه اقتناع الفاعل بها ، واستعداداته لتحمل نتائجها من مسؤولية وجزاء .

ولكن هناك سؤالاً هو : كيف تستقيم المسؤولية مع ما نلاحظه من ضرورة في بعض الأفعال ؟ وبمعنى آخر : هل توجد المسؤولية وتثبت مع وجود القوانين والنظم التي تتحكم في الطبيعة وتسيرها ؟ وبمعنى ثالث هل تتفق المسؤولية الخلقية مع الحتمية الطبيعية ؟

يبدو لأول وهلة أن الأشياء كلها تخضع لقوانين ثابتة ، وتواعد لا تتغير ، وعلى ذلك تفيد لنا الإرادة الإنسانية بوصفها ضمن هذه الأشياء مجبرة دائماً عن طريق ما يوجد في الإنسان من دوافع وغرائز . وكأنه على ذلك تكون سائر أفعالنا وقراراتنا حتمية وضرورية وليست اختيارية . وإذا كان الأمر كذلك فلا يكون الإنسان مسئولاً عن أفعاله ، وعما يصدر عنه . لأن المسؤولية - كما ذكرنا في علاقتها بالحرية - تتمثل في أن يكون في استطاعة الإنسان أن يخالف الطريقة أو النمط المتأصل الذي تسير عليه أفعاله ، (م ٢١ - الحرية المسؤولة)

ولسكن لما كان من غير الممكن أن تتغير الأنماط الفطرية للإنسان ، فعلى ذلك لا يكون ثمة حرية وبالتالي لامتسولية .

ذاك نستنتجه بالنظرة العابرة السطحية إلى مفهوم الضرورة ، ولسكن إذا أنعمنا النظر وجدنا أن إرادة الإنسان تخضع لقوانين ذاتية ، وليس المقصود بهذه القوانين أن تكون كالقوانين المادية التي ترغم على اتخاذ قرارات معينة أو تضطره إلى رغبات لا يعيل إليها ، ولسكن هذه القوانين الطبيعية بالنسبة للإنسان بوصفه موضوع اهتمامنا . هي قوانين ذاتية تعبر عن ميوله ورغباته التي قد تسكون لديه في ظروف معينة ، وهي تعبر عن إرادته وعن حرته ، لأنها قوانين نابعة من الذات ، إذ أن الذات قد أوجدت لنفسها قوانينها ونظاما تسيّر بحسبها وتبعاً لها لأن النظام يكون أكمل وأشرف في التفاعلية من السير اعتباطاً^(١) . وهذا الالتزام الداخلي يختلف تماماً عن مفهوم الضرورة أو الجبر أو الإلزام الخارجي ، في أن الأول يعبر عن حرية وإرادة واختيار وبالتالي عن مسئولية ، أما الثاني فيعبر عن جبر وتقييد وعدم مسئولية . وهذا التطبيق لفكرة الضرورة العلمية التي أشرنا إلى وجودها متضمنة في القرآن الكريم نجد لها واضحة عند اسبينوزا في مفهوم الحرية : « فالشيء يكون حراً إذا وجد بضرورة طبيعته فحسب ، وإذا تحدد فعله بذاته فحسب ، ومن جهة أخرى يكون الشيء ضرورياً أو على الأصح مرغماً إذا تحكم شيء خارج عنه في وجوده أو فعله على نحو ثابت محدد^(٢) » . وكذلك فنجد نجد عند اسبينوزا تفرقة بين فكرة الضرورة والقهر ، فالضرورة عبارة عن تحدد باطن أما القهر فهو خضوع لقوة خارجية ، وعلى ذلك يكون من الممكن أن يتفج الشيء عن الضرورة والحرية في وقت واحد ومن جهة واحدة « فرغبة المرء في

(1) M. Schlick, problems of ethics, p.143—146, N.Y. 1962

(٢) أظن كتاب د . فؤاد زكريا « اسبينوزا » ص ١١٥ القاهرة سنة ١٩٦٢ .

أن يحيا ويعب .. الخ ليست نتيجة لقهر ولسكنها مع ذلك ضرورة^(١) ،
فاسبينوزا لم يفهم الحرية إلا من حيث ارتباطها بمثل هذه الضرورة الذاتية .

أما حرية الاختيار — على غير أساس — فهي التي يرفضها اسبينوزا .
والسبب الجوهري لوجود الحرية هو العقل ، لأنه هو الذي يكشف القوانين
والارتباطات التي تخضع لها الأشياء ، فيحرر ذاته عن طريق فهمه لطبيعته
وعلاقاته بالعالم فهما كاملا . وهذا الفهم للحقيقة هو الذي يحرر الإنسان ،
فيكون العقل هو مصدر الحرية — وهذا يقترب مما ذكرناه عن سقراط من
مساوغة العلم بالعمل — وهذا المعنى للحرية بالمعنى الضروري الذاتي — هو الذي
أطلقه اسبينوزا على الحرية الإلهية^(٢) .

ومهما كان الأمر فنحن لسنا بصدد عرض لآراء اسبينوزا ، بقدر
ما آثرونا أن نوردته ممثلا لفكرة الضرورة الحرة أو الحرية الضرورية — وأن
نقرر أن هذه الفكرة لا تلقى الاختيار الإنساني ، كما لا تلقى الفعل الإنساني
ولا تلقى المسؤولية عن الأفعال بل تثبتتها وتدعمها ، من حيث أن الإنسان
هو الذي التزم بهذه الضرورة في فاعليته ، فكان التزامه خير دليل على
مسئوليته . وإذا قد صح ما أسلفنا ذكره ، فتكون لدينا المسؤولية وقد تحققت
مع الحرية والقدرة ، ومع الضرورة — بالمعنى الذاتي — لا تمثلنا في الأفعال التي
اثبتناها على الوجوه التي عرضناها واكدناها . وإنما مثلة كثيرة على ذلك في
سياق البحث .

أما عن نطاق المسؤولية الإنسانية فانه يتضح لنا من نطاق الفاعلية التي
عرضناها . ولكن نطاق المسؤولية يتضح أكثر مع هذه الأسئلة : — إلى أي حد

(١) نفس المصدر ، ص ١١٥ ، ١٦٥ على التوالي .

تمتد المسؤولية ؟ هل تشتمل على الأفعال التي يفعلها الإنسان في حـد ذاته
فحسب ، أم تمتداه فتشمل على الأفعال التي يفعلها في غيره ؟

ولماذا كان ثمة جزاء - من ثواب وعقاب ، أو مدح وذم - فهل يقع
الجزاء على ما يفعله في نفسه ومن أجل نفسه ، أم يقتصر الجزاء على ما يفعله
في الغير ؟

وإما مسألة العوض عند المعتزلة وهي التي أوردتها القاضي وفصلها ،
وكذلك استحقاق الذم عند البهشية ، يوضحان لنا تلك الأسئلة التي
وضعناها .

ولما لم يكن المقام ينسجم مع هذه المسائل بالتفصيل ، لذلك وجدنا أن
نقتصر على ذكر بعض الآراء بإيجاز فقط . فالقاضي قد وسع دائرة العوض
- على الله ، والإنسان - لدرجة أنه طبقها على الجمادات وعلى الأحياء غير
العاقل ، إذا كانت ملابسة إلى إيقاع الضرر بالغير . وذلك أن يقبل أسد على
إنسان فيعبدو على الشوك هرباً منه ، أو ينط في بحر . والعوض - كما زعم -
فيما لحق الإنسان من ضرر ، يكون على الأسد لأنه هو الذي ألجأ الإنسان
وأرغمه على الهروب فترتب على الهروب وقوع المضار .

وهناك تفصيلات أخرى ، مثل العوض الذي يحدث من إضرار الغير
لنا ، أو من إضرارنا للغير . وكذلك العوض على إلقاء الغير أي الذي عرض
غيره لمضار تنزل به لا من قبله .

والقاضي يفرق تفرقة دقيقة بين إيقاع الضرر بغير بسبب من جهتنا ،
وبين الممكن للغير من الفعل ، فالأول عليه العوض بتدبر فعل السبب الذي
أدى إلى الضرر . أما الممكن من الفعل فلا عوض عليه . كأن يصع إنسان

خشبة على ظهر بهيمة ، وفي مسيرها أضرت بإنسان ، فالعوض - عند القاضى يكون على البهيمة ، لأنها هى الفاعلة للضرر دون الإنسان الذى يمكنها بوضع الخشبة فقط . ولا يجوز للقاضى وجوب العوض على الله لأنه ليس فاعلاً لتلك المصرة « فيجب أن يكون العوض عليها لأنها الفاعلة للضرر ، وفعلها ذلك فى حكم المبتدأ ، وإن كانت بما شدد عليها تمكنت مما لولاه لكانت لا تتمكن » (١) .

وهذا التعميم من القاضى للمسئولية بعد دون وجه حق ، لأنه حكم مع إغفال ما ذكره المعتزلة - وهو معهم - من أسباب وشروط للمسئولية والجزاء أو العوض . فالأطفال والمجانين وسائر الأحياء غير العاقلات والجمادات ، جميعها غير مسئولة - وشأنها فى ذلك شأن النار فى الإحراق أو الماء فى الإغراق - فلا يجب عليها العوض لما قدمنا من أسباب وشروط لذلك (٢) .

(١) القاضى عبيد الجبار . « الملقى ج ١٣ ص ٥٠٢ .
- والتفصيل البحث فى تلك المسألة التى تبلغ فى طرائقها حداً لم نجهده إلا عند أرومانى
والهنود والصينيين القدماء ، يمكن الرجوع إلى ج ١٣ من الملقى من ص ٥٠٥/٤٨٩
وكذلك المحيط بالتسكين ص ٣٩٦ وما بعدها . ولعمائق فى أصول الدين للملاحى (مخطوط)
ص ٥٧ وما بعدها ، وص ١٤٤/١٣٨ ، ١٤٨ . وتساير كتاب المسئولية والجزاء
ص ١٦/٩٠ .

هـ — المسؤولية بحسب القانون

يجدر بنا وقد عرضنا للمسؤولية المستحقة على الأفعال الإنسانية أن نؤيد ما ورد من أفكارنا بالقانون حتى يتمكن من المقارنة بين أكثر من مصدر لوجهة نظرنا . إذ أن القوانين - بوصفها ممثلة للسلطة التشريعية - هي التي تحدد نطاق تلك المسؤولية ، ومتى يتحملها الإنسان ، وإلى أى مدى تمتد هذه للمسؤولية ؟

ونجد من خلال نظرتنا في القانون ان القصد هو أساس تسبة المسؤولية للإنسان . ولكن هناك شروطاً على أساسها تقاكد المسؤولية ولتأخذ مثالا للقصد - وهو جنائي - في جريمة قاتل مثلاً . وفي هذا الفعل نجد ان القصد لا يتوافر إلا في الحالات الآتية « أولاً إذا كان الجاني مع علمه بجانب الواقعة قد اتخذ إزاء روح المجنى عليه غاية أو غرضاً له يهدف إليه من وراء نشاطه ، ثانياً إذا كان الجاني قد توقع أن يؤدي نشاطه إلى وفاة شخص وثبت انه ما كان يحجم عنه حتى ولو تمثل تحقيق هذه النتيجة على وجه اليقين ، وهذه هي حالة القصد الإحتمالي الذي فيه يعلم الجاني أن وضعا إجراميا معيناً يمكن أن ينشأ عن نشاطه ، بحيث لا يكون تحقيق هذه النتائج أو هذا الوضع داخل في الهدف الدافع إلى النشاط ولكنه يريد - أى النشاط - أيضاً لفرض ما إذا كان الوضع أو النتيجة مستحقة (١) . ولعلنا لم نجد في إسناد المسؤولية إلى الإنسان بحسب القانون شيئاً أكثر مما قررناه - ونحن بصدد العرض الفلسفي لها - من أنها تتوقف على توافر القصد في الفعل وعلى

(١) د . عبد المهيمن بكر « شرح قانون العقوبات - القسم الخامس » ج ٢ ص ٥٠/٤٩ .

الداعي إليه مع علم الفاعل علما تاما وكاملا بالنتائج التي ستترتب على أسبابه التي يحدثها .

المسئولية بالترك :

وإن ثمة مسئولية أقامها القانون ويحملها على تارك فعل ما بشرط توافر القصد إلى الفعل لديه ، وذلك كأن يخطئ صيدلى فى تركيب دواء فيضع فيه مادة سامة ، ثم يقنبه إلى خطئه بعد ذلك ، ولكنه يمتنع عن افق نظر المريض إلى ذلك ، مع قدرته على هذا المنع ، وإذا حدث الفعل - وهو الموت بعد تناول الدواء ، يكون قد توافر لدى الصيدلى القصد إلى الفعل مع علمه بما سيقرب على تركه النتيجة تحدث ومع تمكنه من جملها لا تحدث بصورتها فيكون تركه متعمدا وبالتالي تقع عليه المسئولية تبعاً للنتيجة الناجمة عن هذا الترك المتعمد ، متمثلا فى « امتناع الصيدلى عن افق نظر للمريض مع قدرته عليه ، وهذا التزام فى عنقه أنشاء على نفسه بقوله ، فهو يتسبب بذلك فى القتل بالترك وعلمه بمعاصر لما سالك من امتناع »^(١) ، وهذا هو عين ما قررناه من أن ترك السبب يفعل مسببه - مع إمكان الاحتراز من حصول السبب - - يؤدي ذلك إلى وقوع مسئولية على فاعل السبب ، وإن كان أبو هاشم قد قال باستحقاق ذميين على هذا الفعل ، الذم الأول لكون الفعل المتولد قبيحا ، والذم الثانى لترك الفاعل وقوع هذا الفعل مع تمكنه من منعه ، وذلك هو ما عرف عن أبى هاشم بقوله به « إلزام كفارتين على حد واحد »^(٢) .

أما فى حالة المتولدات - أو الأفعال عامة - التي لا يمكن منعها من التولد

(١) نفس المصدر ص ٥٥ .

(٢) الفرق بين الفرق ص ١٧٢ وما بعدها .

أو الوقوع بحسب الأسباب ، بأن تكون قد خرجت من نطاق القدرة الفاعلة للسبب ، ففي هذه الحالة يعاقب الفاعل عل فعله السبب الذى أدى إلى حصول الفعل ، مع التخفيف من العقاب والدم إذا ندم قبل وقوع السبب ، لأن ندمه على فعل السبب قبل حصول السبب يجعل الفاعل بمثابة الذى كان يمكن أن يمنع للسبب من التولد لو أمكن له ذلك ، ولكن عقابه وذمه يكونان على ما قدم من أسباب . ولذلك — قد ذكرنا — أن التوبة تصح على الفعل الذى يندم الإنسان عليه بشرط أن يحصل هذا الندم قبل وقوع السبب ، اللهم إلا إذا حدث السبب على صورة كان لا يتوقعها أو لم يكن يقصد إليها قبل فعله السبب . فيكون المرجع للنية التى هى — كما ذكرنا — أصل العمل . وهذا يؤدى بنا إلى ما يقوله رجال القانون من أن :

ما وراء القصد تترتب عليه مسؤولية :

وذلك أن « يقصد الجانى إلى نتيجة معينة ، فتترتب عليها أخرى غير مقصودة ، وقد قدر الشارع أن يلقي عبء النتيجة غير المقصودة على مقارف الفعل العمدى الذى أدى إياها فى حالات معينة ... وشروط المسألة فى هذه الحالة ثلاثة : —

الأول : أن توجد جريمة أولى مقصودة .

الثانى : أن تترتب على الجريمة الأولى نتيجة أشد خطراً مما قصد إليه الشخص .

الثالث : أن توجد علاقة السبب بالسبب بين الجريمة المقصودة والنتيجة الخطيرة .. ولا يلزم أية علاقة نفسية بين الجانى وهذه النتيجة التى يسألها

عليها القانون^(١) » وهذا إن دل على شيء، فعلى مسئولية موضوعية، أو نوع من تحمل المسئولية والتبعة، لأن من يبدأ عمل فعل يقصده إليه فينبغي أن يتحمل نتائج الضرر الخطيرة، ولو كانت أشد مما قصد إليه، وحتى فإنه يجب أن يعاقب عقابين. الأول لقصده إلى إحداث فعل ينجم عنه الضرر المقصود الأول - وهو قبيح لا محالة - والثاني لإهماله في تحديد ما يقصد إليه وتؤدي ذلك إلى حصول فعل آخر لم يكن في الحسبان. فتكون المسئولية على مضاعفة مركبة من القصد والنية من جهة ومن الإهمال في إحداث الأسباب من جهة أخرى.

ومهما يكن الأمر فالعبرة في نسبة المسئولية إلى الفاعل تكون بحسب النتيجة التي يؤدي إليها السبب الأقوى، سواء كان هذا السبب عن ترك أو أو عن فعل، فالهم أن يكون هو « السبب الفعال في حدوث النتيجة، أي السبب الأساسي الذي قام بالدور الأول في حدوثها، أما غير ذلك من الأسباب فلا تعدو أن تكون مجرد ظروف أو شروط ساعدت هذا السبب وهيأت له^(٢) ».

وحتى إن كان ذلك العامل أو السبب الفعال - الذي قام بالدور الأول في حصول النتيجة - سابقا على فعل الفاعل أولا حقا به - فإن هذا العامل يعد سببا كافيا للنتيجة، ويعد فعل الفاعل شرطا في إحداث النتيجة، أو ظرفا ومناسبة لحدوثها. وعلى ذلك يكون المسئول عن النتيجة هو السبب الأقوى، أو العلة الكافية التي سببتها. والتمييز بين الأسباب والمسببات وبين غيرها مما ليس كذلك يعد تمييزا ذا أهمية بالغة في معرفة مدى تحقق المسئولية

(١) شرح قانون العقوبات ج ٢ ص ٥٢ وقارن أيضا كتاب المسئولية من الجزء ٩/٩٠، ط ٣ القاهرة سنة ١٩٦٣.

(٢) نفس المصدر ص ٢٩ وقارن المسئولية والجزاء من ١١٧/١١٨.

بحسب السبب الأقوى ، أو بحسب العلة الفاعلة الحقيقية ، التي تتوافر فيها شروط الإفاعلية ، وشروط التكليف ، وبالتالي شروط تحميل المسؤولية واحتمال الجزاء .

ولعل هذا القدر من اسناد المسؤولية إلى النص القانوني بسكفي لبيان قصدنا من هذا الفصل ، لأن التوسع ليس من مقالنا الآن بقدر ما نحتاج إليه لتأييد وجهة نظرنا التي أدخلناها لتفسير كيفية إسناد الفاعلية والتأثير للإنسان على أساس صحيح مؤيد بالنص والأدلة العقلية دون مغالطة ومبالغة أو تطرف ، ودون تبحر على الإنسان أو إنكار لذلك عليه .

٦ - المسئولية بحسب السمع

وكما أيدنا نظرنا بالأدلة المنطقية العقلية ، وبالنص انونى التشريعى ، فلا أقل من أن نؤيدها كذلك بالنص الشرعى من القرآن الكريم . ووجد فى القرآن الكريم فى أكثر من موضع دلالة وتنبية إلى الوعد والوعيد الذى هو الجزاء المتمثل فى الحساب من ثواب أو عقاب ، ودلائله متمثلة فى الجنة والنار ، والميزان ويوم الحشر ويوم الحساب . . . الخ من هذه المعانى التى لا تحصى منها سورة من السور .

وبوجه عام ، إذا أحصينا تلك الآيات لوجدنا منها على سبيل المثال لا الحصر ، قوله تعالى : (فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ، ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره . الزلزلة آية ٨/٧) .

وقوله تعالى : (كل نفس بما كسبت رهينة ، المذثر آية ٣٨) وقوله تعالى : (إنما يجزون ما كنتم تعملون . الطور ١٦) . وقوله تعالى : (وكل الحق من ربكم ، فمن شاء فليؤمن ، ومن شاء فليكفر ، الكهف آية ٢٩) .

وقوله : (ونفس وما سواها ، فألهمها فجورها وتقواها ، قد أفلح من زكّاها ، وقد خاب من دساها . الشمس ١٠/٧) .

وقوله : (ونال الجنة التى أورتهموها بما كنتم تعملون ، الزخرف آية ٧٢)

وقوله : (لا يسأل عما يفعل وهم يسألون — الأنبياء آية ٢٣) وقوله تعالى : (واتساءل عما كنتم تعملون ، النحل آية ٩٢) وقوله تعالى (وأن ليس للإنسان إلا ما سعى ، وأن سعيه سوف يرى ، ثم يجزاه الجزاء الأوفى . النجم ٥٩/٤١) . وهذه الآيات - تقرر وتدعم الحرية الإنسانية فى الأفعال

— ٣٣٢ —

والأعمال والتأثيرات ، وتؤكد أن الإنسان قادر على ما يفعله ، وهو حر فيما يفعله ، فيكون مسؤولاً لذلك ومحاسباً عليه .

وإذا كانت هناك آيات تقرر الحقوق المطلقة لله تعالى ، فإنها - إلى جانب آيات أخرى - تبين مسئوليتنا عن أفعالنا الصادرة عن حريتنا . وهكذا فلقد أمر الله تعالى بأفعال ونهى عن أخرى ، وأمره ونهيه - هو التكاليف كما ذكرنا . فطيناً الخاضوع لهذا التكليف . وأن نفع ما أمرنا به ، وألا نعمل ما أنهيها عنه ، فمن نجا منا فبفعله استحق الثواب ، ومن أخطأ وهلك وخسر فبفعله استحق العقاب . ولذلك كان المعتزلة من القائلين - بالموضوعية في الأخلاق ، إذ الخير ما هو خير بصرف النظر عن الأشخاص أو الشرع ، بل إن العقل يحكم بذلك ، وكذلك الحال بالنسبة للشر ، وسائر الرذائل أو الفضائل .

ولعله يكون في القليل الذي أوردناه ما يوضح مقصدنا من هذا البحث خاصة ومن البحث بوجه عام .

الفصل الثاني

التوليد - إعتراضات ومقومات

لقد نشأ عن القول بالتوايد في مجال الأفعال الإنسانية والطبيعية ، رد فعل كبير من مخالفي المعتزلة . فالتوايد - مثل كل فكرة جديدة - تبعته آراء كثيرة وأعقبته ، من مؤيد ومعارض .

أما المؤيدون فقد عرضنا لأرائهم بوصفهم قد أحدثوا الفكرة وأوجدها وتبنوها ردعواها باستدلالهم وحججهم .

وأما المعارضون ، فسنذكر الاعتراضات التي وردت عنهم مجردة عن الأسماء ، لأن ما يعنينا هو الاعتراض فقط بعرف النظر عن اعترض به . إلا في بعض الحالات ، إذا تيسر لنا ذلك .

ونلاحظ أن من هذه الاعتراضات ما أقامها القائلون بالتوايد أنفسهم ، على سبيل الافتراض من أجل التدعيم السكمل لما ذهبوا إليه ، وهي الطريقة المشهورة في الجدل بالفتنة - أعني : فإن قال كذا ، قيل له كذا . وقد عرضنا لبعض تلك الآراء - أي الاعتراضات المفترضة - في كل مبحث بقدر ما تيسر ذلك . أما هذا الفصل فهو اعتراضات عامة شاملة للمذهب بأكمله ، فقتشمل على ما لم نورد عليه اعتراضات من قبل . وقد يسأل سائل : ما وجه الحاجة إلى إيراد الاعتراضات ، إذا كان المذهب قائما ، وكانت كل تلك الاعتراضات مردودة كما رأينا وسنرى ؟

ولكن الإجابة عن هذا السؤال يوضحها ويبررها ما ذهب إليه كل من

أرسطو وأبي هاشم . فأرسطو يذكر : « أن كل ما يدخل من المعاني تحت
المعنى الشكلى ليس وحده فقط الذى يكون موضوعا لعلم ، وإنما كل ما يتعلق
بموضوع واحد يدخل تحت هذا الموضوع » (١) .

ونحن نرى أن الاعتراضات هي من صميم ما يتعلق بموضوع البحث ،
لأنها توضع جانب النقص فيه ، ولأن المذهب يؤخذ دائما من مؤيديه
ومعارضيه ، وكذلك لأن موضوع بحثنا هو التوليد عند متكلمي الإسلام ،
ولم يكن عند المعتزلة وحدهم حتى تقتصر على الجانب الإيجابى فقط ، بل يشمل
الموضوع على الجوانب السلبية وسائر المعوقات التى تضاده ، حتى نكون
موضوعيين فى نظرنا ، ونكون قضاة أكثر من أن نكون محامين بالنسبة
لموقفنا من هذا الموضوع وبحسب ما يقتضى العرض ، من تأييد رأى بالاستدلال
لا بالميل إليه بالتعصب أو رفض آخر على أساس الحجة لا على أساس
الهوى والهدم .

وعلى ذلك فإذا كانت هذه الاعتراضات بمثابة الاضداد للتوليد ، فإن
الاضداد يبحث عنها فى علم واحد ، وتعد داخلة فى هذا العلم » (٢) .

أما مذهب إليه أبو هاشم فهو منبى على أساس برهان الخلف ، إذ أنه
يرى أن إيراد اعتراضات الخصم ، وبيان تناقضها يؤدى إلى إثبات المذهب

(٢٠١) أنظر كتاب أرسطو للدكتور بدوى ص ٩٧ .

وفارن ما يذكره أستاذنا عبد الرحمن بدوى عن هيجل من أنه يرى أن الوجود نسبي
الأضداد وأن الضد إنما يحدد الشيء ويميزه ، أو أن الشيء إنما يتميز بتعدد بضده .
(راجع الزمان الوجودى ص ٢٠ وما بعدها) .

وتدعيه ، وذلك لأن « المعارضة إنما تكون زيادة في الكشف والإيضاح ، وتأنيسا للمتعلم ، وبياناً للخصم أن ما اعتقده مما لا يمكنه الثبات عليه »^(١) .

تلك هي أسباب حاجتنا إلى إيراد تلك الاعتراضات . أما هي ؟ فهذا ما علينا بيانه الآن وعلى النحو التالي :

١ - الاعتراض بانقساب الفاعلية وعلى النحو التالي :

أن يكون الفاعل موصوفاً بالفعل والتأثير وهو عاجز أو ميت ، مع أن الفاعل يجب أن يكون حياً قادراً . وذلك الاعتراض هو المشهور عن ابن الراوندى . إذ يذكر صاحب الإنقيصار عن ابن الراوندى أنه قال عن أبي الهذيل ، وجميع من وافقه من المعتزلة أنهم « يزعمون أن اللوثي يقتلون الأحياء والأصحاء والأشداء على الحقيقة دون المجاز »^(٢) ، وذلك كمن يرى سهماً لإصابة إنسان ، ثم يقتل الرامي بعد مفارقة السهم للقوس ، ثم يصل السهم إلى الهدف فيقتل المرمى ، وفي هذه الحالة - تبعاً للقول بالتوليد - يستند فعل القتل إلى الميت . أو كمن يجرح إنساناً فيستمر الجرح في الزحف حتى يموت الجرح . وفي أثناء ذلك قد يموت فاعل الجرح ، فتستند الإصابة إلى فاعل الجرح لأنه كان سبباً فيها ومولداً لها . ولكن هذا يبدو لأول وهلة أنه تحول متناقض ، إذ ليس من المعقول أن يكون فاعل اللوث إنساناً عاجزاً ميتاً ، أو أن نقول قتل زيد الميت محمداً . واحتجاج الخصوم قائم على هذه القضية « أن كل قول أدى إلى أن يكون الفاعل أفعلاً وهو بعبء هذه الأوصاف وجب القضاء ببطلانه »^(٣) ولكن هذا الاحتجاج مردود إذا

(١) المحيط بالكيف ص ٢٢ .

(٢) الأنصار للخطيب ص ٥٧ .

(٣) المحيط بالكيف ص ٢٣ .

أخذنا عامل الزمان في الاعتبار عند الاستدلال ، لأنه لا يصح أن نذكر أن فعل القتل - أو أي فعل آخر - قد صدر من ذلك الميت أو العاجز ، في نفس الوقت الذي هو ميت فيه ، أو خرج منه وهو فاعل للقدرة عليه . لأن المتولدات على هذا النحو لا تكون من أفعال الإنسان ، ولا بقصده أو دأعيه . وحتى فالإيجي يذهب إلى أنه « وإن سلم كونها على حسبها - القصد والدأعي لم يلزم منه أن يكون - الفعل المتولد - من أفعاله . . لأن المتولد محتاج إلى السبب قطعاً » ^(١) ولكن إذ قصدنا أن الميت قد أحدث القتل وقت أن كان قادراً حياً ، فهذا هو ما يؤيد صحة القول بالتوليد ، لأن حقيقة الفاعل أنه من وحد مقدوره وتحقق ، فإدام قد وجد المقدور أمكن أن يسند الفعل إلى فاعله بصرف النظر عما إذا كان ساعة حصول نتيجة الفعل المتولد قادراً أو عاجزاً ، حياً أو ميتاً ، ذلك لأن وجود الفعل المتولد - كالأصابة : « في الهدف وهو عاجز ميت في الصحة كوجودها فيه وهو حي قادر . . . ويصح أن يفعل مع الموت كل فعل لا يحتاج في وجوده إلى الحياة ، ولذلك يصح من القادر منا أن يقتل نفسه فيكون فاعلاً للقتل في حالة يستحيل كونه حياً وقادراً وإنما يستحيل أن يفعل أفعال القلوب في حال الموت لحاجتها في الوجود إلى الحياة » ^(٢) ويوضح لنا صحة ذلك أن وجود فعل الفاعل لا يفتقر إلى أكثر من إحداث السبب الذي سيولد وأن تتوافر القدرة قبل الفعل ، أما مصاحبة القدرة لحدوث المقدور ، ومقارنتها معه ، فلا دأعي لها - عند المعترلة إلا في بعض الأفعال المتولدة التي يستلزم وجود كل جزء منها وجود سببه « كالسكّام - الذي يحمل في اللسان - فلا يصح أن يفعل من ذلك مع العجز الآخر فاحداً ، لأن وجوده متعلق بوجوده المباشر » ^(٣)

(١) اللوقب للإيجي - ج ٢ ص ٢٨٥ ، الإرشاد الجوهري ص ٢٢٣

(٢) المفاتيح - ج ٩ ص ٢٠٩ ، المحیط بالكليب ص ٢٢٣

(٣) المفاتيح - ج ٩ ص ٢١٠ .

ومهما يكن الأمر فإن أفعال الإنسان - كما ذكرنا - ضربان ، ما يفعله مباشرة ، وما يفعله متولداً ، والمفعول مباشراً هو الذي يمكن أن يوجد منه في حال موت الفاعل وزوال قدرته ولو أقل قليل الأجزاء وإن كان يوجد نوع من الأفعال المباشرة - التي هي من أفعال القلوب - لا توجد ولا يمكن أن يوجد أي جزء منها إلا بشرط وجود الفاعل حياً قادراً لكي يباشر الفعل أولاً بأول ، وكذلك فلا يمكن إيجاد أكثر من جزء فقط من الفعل المباشر عند موت الفاعل ، لأن « ما زاد على الجزء الواحد فلا يجوز عند ما تعرض هذه الأحوال »^(١).

أما الفعل المتولد فهو كذلك على ضربين ، ما يتولد عن السبب الأول حالاً بعد حال ، ويحتاج هذا إلى تجديد الأسباب عند تجديد المسببات ، مثل العلم الذي يتولد عن النظر فيحتاج دائماً إلى تجديد النظر ، وكذلك الكلام الذي يتولد عن اعتماد اللسان على أجزاء الفم في الداخل - أو على سلامة الأنف والاسنان والحنجرة لسلامة النطق - إذ أن حروف الكلام منها الخلقي ومنها الاتقي ومنها السقي - وجميعها تعتمد على حركة اللسان الدائبة في نواحي الفم . فهذه الأفعال وأمثالها تحتاج إلى أن يكون الفاعل حياً قادراً كيما يجدد الأسباب دائماً التي تتولد عنها تلك المسببات - أما صدى الكلام فيجوز فيه أن يتولد عن الكلام بعد أن يصبح الفاعل فاقداً لقدرة عليه ، بشرط أن يكون قد فعل « أسباب الكلام دفعة واحدة فتوجد في الصدى وفي حال وجود هذه الحروف في الصدى يعرض فيه الموت أو زوال القدرة »^(٢) ، بينما الحال بالنسبة للعلم والنظر تختلف إذ يحتاج وجودهما إلى

(١) المجموع في المحيط من ١٢٤ وقارن الثاني ج ٩ من ٢١٠ - الحرية المشقة (٢٢ م)

الحياة والقدرة الدائمة المستمرة المتجددة : والنوع الثاني من المتولدات وهو الذى يحصل فيه السبب ثم تتولد عنه المسببات حالا بعد حال ، فلا يحتاج هذا النوع إلى التجديد المستمر للقدرة أو الحياة ، بل يكفى أن يوجد - فاعل السبب - السبب المولد للفعل المتولد ، ثم لا يتغير ذلك بأى تغيير يحدث للفاعل ، سواء فى قدرته وقصوده ، أو حتى فى وجوده ، فيجوز أن يحدث للفعل المتولد بعد عجز أو موت فاعل السبب المولد . ذلك لأن بعض الأسباب تولد بعضها الآخر ، مثلما يحدث فى الرمية ووقوع الإصابة ثم الموت بعد زمان قد يموت فيه الراى أو تزول قدرته ويصبح عاجزا .

الاعتراض الثانى : (الذم بعد الموت)

من أوجه النقد التى وجهت إلى التوليد ، إمكان أن يذم الراى على الفعل المتولد منه بعد موته ، وكأنه يستحق العقاب فى حال موته ولم يستحقه فى حال حياته ، ولم يجر أن هذا مستقيم لأنه يؤيد - إلى برزخ - أن يكون العبد من أهل الولاية ، فإذا مات صار من أهل العداوة ، ^(١) وكأنه بناء على ما تقدم يجوز أن يكون الإنسان خيرا طول حياته ، ثم تصدر عنه رمية يتسبب عنها موت المرمى بعد موته هو ، فسيكأن الراى هذا يستحق الذم والأمن والعقاب بعد أن فقد الحياة ، وهى شرط حصول الجزاء ، وهذا خطأ ظاهر لأن ما يعاقب وما يذم يجب أن يكون حيا والالجاز أن تقول أن الميت عطشان فيستحق الشرب ، أو مات جوعانا فيستحق الأكل ، وقياس خلق الأفعال على ذلك يؤدى إلى فساد القول بالتوليد ، هذا ما يتبدى لأول وهلة من ذلك الاعتراض ، ولكن الرد عليه ودحضه انما يكون بما ذهب إليه أبو هاشم من أن « ما أوجب استحقاق الذم إذا حصل لم يراع كونه

(١) الفقه ج ٩ ص ٢١٠ .

المستحق له حيا أو ميتا أو عاجزا أو قادرا لأن ليس لكونه كذلك تأثير في حسن ذمه «^(١) ، بمعنى أن الراى يستحق الذم والعقاب واللعن على المسبب وإن لم يقع بالفعل إلا أنه في حكم الواقع ، لوجود السبب الذى سيولده وبمعنى آخر يكون المسبب موجودا بالقوة وعلى سبيل الإمكان ، مادام سببه قد حصل . كل ما هنالك أنه قد تعرض موانع ، وبزوالها يقع المسبب متولداً . فكأن الراى - الذى خرج منه السبب الذى سيهب الهدف قبل موته - بدم ويلعن لا لأنه فعل الموت وولده - فهو لا يستطيع خلق الموت بل بدم على أنه أوجد سببا تولد عنه الموت ، فالدم يكون على ايجاد السبب لاعلى ايقاع المسبب « فعلى ذلك يخرج من الديننا وهو مستحق العقاب لأنه يصير كذلك بعد الموت »^(٢) .

ولكن يسأل سائلا فيقول : هل لومنع السبب من التوليد ، استحق فاعله الذم كذلك ، أم لا ؟ والإجابة عن هذا السؤال واضحة وقائمة على أساس أن فاعل السبب اذا كان يستحق الذم على الفعل الذى سيتولد عن سببه بمجرد إحداث السبب وكان مسببه في حكم الوقوع ، فإنه لا يستحق الذم أو العقاب على شيء لم يفعله ، ولم يحدثه اطلاقا لامتولدا ولا مباشرا . لأنه إن فعل السبب الذى سيولد المسبب ثم منع السبب من توليد مسببه سقط الذم عنه ، لأن الذم يقع على فعل قد تولد أو في حكم التولد ولكن لما لم يكن ثمة فعل البتة فلا وجود للدم والعقاب - وهذه المسألة تكون أكثر أوضاحا إذا صيغت على النحو منطقي هكذا :

كل من فعل سببا يتولد عنه فعل ، استحق للذم على هذا التولد وكل

(١) المفتى في أبواب التوحيد ج ٩ ص ٢١١ ، الفتاوى ص ٥٨/٥٩ .

(٢) المحيط بالكيف ص ٤٢٤ .

من فعل سببا ، ثم منعه من التوليد ، بشرط أن لا يسكن المانع من خارج عنه - لأنه في هذه الحالة يكون الفعل خرج عن أن يسكن مقدور المنع عند فاعل السبب - نقول اذا منعه من توليد المسبب الذي يستحق عليه الذم ولا العقاب ، فيكون هذا الفاعل لا يستحق الذم لأنه بمثابة المنوع من الفعل إذ القادر هو الفاعل والتارك - فيكون ذمه قبيحا « اذ الشرط على كل حال - في الذم حدوثه (أى الفعل) » .^(١) فنلا لورعى إنسان سهما لا يستحق الذم على الإصابة التي ستقع من الرمية ، ولكن لو ابتعد الهدف عن الرمية لما استحق الذم ، كن القى حجرا لإصابة إنسان ثم بعد مفارقة الحجر أيده تافاه بيده الأخرى ، فلم يحدث هنا شرط الذم ، وهو تولد الفعل وحدثه الذي يقع عليه الذم وبالتالي على فاعله . أما بالنسبة للمانع الذي يعرض بصرف النظر عن ارادة الفاعل كأن يلقي إنسان بسهم كيما يقتل رجلا ، ثم حدث أن ابتعد الرجل ، او ابتعد إنسان آخر قبل وصول السهم . فهل يستحق الرامي الذم على فعل السبب الذي لم يتولد عنه المسبب الذي يستحق عليه الذم ؟ أم أنه لا يذم مادام المسبب لم يقع وإن كان مافى مراده ، وما قصد اليه في حال الرمي هو القتل ، ولم يخطر بباله شيء من المنع البتة ؟ .

ويبدو أنه على المذهب الثانی لأبي هاشم ، لا يستحق الذم بحسبان أن « سبب استحقاق الذم والعقاب حدوثه ، وذلك مفقود »^(٢) ، لذلك فالفاعل لا يستحق الذم على ما لم يقع منه إلا لرجعنا إلى أقوال المجردة والسكسية أما على المذهب الأول لأبي هاشم ، فإن الفاعل كان يستحق الذم ، لأن السبب مادام قد وقع ، فيكون المسبب في حكم الواقع وإن لم يقع بالفعل . وكأننا على

(١) المصدر السابق ص ٤٢٥ .

(٢) نفس المصدر والصفحة ، وقارن المنفى ج ٩ ص ٢١٢ .

الذهب الأول لأبي هاشم نجد الرد على الاعتراض الثاني في كون الفاعل مستحقاً للذم والعقاب بعد موته . ما دام السبب لم يقع إلا بعد موت الفاعل - بشرط حدوثه عن سبب أحدثه الفاعل ساعة كونه حياً قادراً - فكأن الموت لا يؤثر في استحقاق الذم . وهذا حق لأن الفاعل في هذه الحالة كان يلقي بالسهم وهو عالم تمام العلم أنه سيصيب الهدف وأن هذه الإصابة سيقترن عليها كذا وكذا . أما موته - أي الفاعل - فلم يكن يعلم عنه شيئاً ، فالعالم يستحق الذم « من حيث كان يمكنه التفرغ منه في حال إيجاد السبب »^(١) وإذا كان موت الفاعل - الذي لم يعلم عنه شيئاً - لا يعفيه من الذم والعقاب ، فكذلك الحال بالنسبة للمانع الذي يأتي من خارج عنه ، إذ أن الفاعل يستحق الذم على فعل السبب المولد ، لأن منعه الوقوع بالنسبة للسبب لم يحدث من الراي نفسه حتى يسقط عنه استحقاق الذم ، لأنه لو قدرنا عدم المانع هذا لوقع السبب متولداً عن السبب الذي أحدثه الفاعل ، والوقوع هو شرط استحقاق الذم كما ذكرنا ، والمنع . النسبة للراي كأنه لم يخطر بباله ولم يحدث من جهته .

ومسألة الحكم بالنسبة للذم من حيث كثرته وقلته تبعاً للموت أو الحياة لا تدخل لما في الفاعل ، لأن نفس القدر من العقاب أو الذم الذي كان سيقع عليه لو كان حياً ، هو نفسه الذي سيقع عليه في موته ، لأن العبرة بالفعل الذي وقع بصرف النظر عن حان الفاعل من حيث كونه حياً أو ميتاً ، قادراً أو عاجزاً .

فإن فاعل الإصابة قد فعلها وهو قاصد لها ، فيلزمه استحقاق الذم والعقاب ، والموت والعجز ليسا بمنجيين له من العقاب - والتوبة يمكن أن تخفف عنه عقابه ، لكنها لا تلغيه تماماً . وإلا لجاز لكل قاتل أن يقتل ، واضماً

(٢) الفتنى في أبواب التوحيد ج ٩ ص ٢١١ .

لأنه منتهى، وأن القوبة مستقطعة العقاب. إذ أن القربة بالقصود
والمواعي، وما بهيران عن النية التي أوضحتها سابقا أنها أساس الفعل وعليها
يستحق الجزاء.

الاعتراض الثالث: (عدم اطراد الترك في سائر التولدات).

وقد احتج به مبطلو التوليد على أساس أن الفاعل الحقيقي هو الذي
يتمكن من الفعل والترك. كيما تثبت قدرته. ولكن فاعل المولدات - عندم
لا يتمكن من ترك الفعل بعد إحداثه لسببه. وعلى ذلك فلا يستحق الفاعل -
عندم - الذم على ما لا يستطيع أن لا يفعله بدلا من أن يفعله، ويسألون كيف
يستحق الذم على ما لا يستطيع عنه فكأ كما؟ والمسألة هنا بالنسبة لخصوم التوليد،
تبدو وكأنها مسألة جبر على الفعل، فلا يستحق الإنسان الذم على فعل قد
اضطر وجبر على أن يفعله، وعلى ذلك فهم يقولون: كيف يستحق الذم على
ما لا يتأتى منه أن لا يفعله بدلا من فعله^(١). وهذا الاعتراض مؤلف من
قسمين، القسم الأول ما أوردناه، والقسم الثاني هو أن من مات قبل أن
تقع الإصابة عن الرمية التي فعلها فكأنه مات اختراما، وهنا «يقبح اخترامه
لأنه يصير مستحقا للعقاب على ما لا طريق له إلى تلافية»^(٢). فمثلا إذا كلف
إنسان بعشرة أفعال تقع في عشرة أوقات، فإن اخترامه في أي وقت من
الأوقات قبل الانتهاء من كل الأفعال التي كلف بها يعد قبحا - عند الخصوم -
لأنه يؤدي إلى على ما لم يفعله الإنسان، في حين أنه لو عاش لاستكمل أفعاله،
ولكن يجوز الاخترام بعد انقضاء وقت الإصابة. وكان القول - أو الحكم -

١. راجع الفتى ج ٩ ص ٢١٠/٢١١، شرح عربن المسائل ج ٢ ص ٢٠٦/٢٠٥.

(١) المحيط بالمتكليف ج ٤٢٥، الفتى ج ٩ ص ٢١٤، التمهيد ص ٢٩٨.

(٢) نفس المصدر والمصنف.

بذم من مات قبل وقوع مسيبه يؤدى إلى أمرين ، لا يرضى بسكاهيهما ، لأن أحدهما هو الحكم بقبح الإحترام ، والآخر أن يكون هذا الفعل المتولد بعدموت الراى ليس فعلاً للراى .

ولكن الشطر الأول من هذا الاعتراض يرتد على قائله ، إذا ذكرنا أن ثبوت الفاعلية الحقيقية بالتدرة على الفعل والترك ، ليس مطرداً دائماً ، إذ أن أبا هاشم يذكر أن كون الإنسان « قادراً على الشئ لا يتعلق بغيره من ترك وضد ، بل يجب أن يكون له حكمه ولا ضد له كما يكون له مع الحكم وله ضد » (١) ، وهذا الحكم هو كما يرى القاضى ، أن يصح للتأدر أن يفعل الفعل وأن لا يفعله مع السلامة . والترك هنا ليس شرطاً فى أن يكون « الفعل مما لا يجب وقوعه ، لا محالة » (٢) ، أى وجوب الترك هنا سيكون بالنسبة للفعل الذى يستحيل وجوده ، بأن يكون عدم فاعليته خيراً من فاعليته .

ثم إن من الأفعال ما ليس لها ضد ، وبالتالى ليس لها ترك ، لأن ما لا ضد له فلا ترك له ، لأن الترك إما أن يكون إلى ضد أو إلى نفس الفعل ، ولا يجب أن يكون هناك ترك لنفس الفعل بفعله مرة أخرى ، ولا يسمى تركاً ، فلا بد أن يكون الترك لفعل الضد ، فإذا لم يكن للفعل المتروك ضد ، فلا يكون له ترك . ولكن إذا قصد بالترك أن لا يفعل الفاعل المتولد — قبل فعل السبب ويفعل المباشر ، فهذا النحو من الترك ممكن ، إذ أنه ليس من التناقض أن يوصف الإنسان بالتدرة على أن يفعل بواسطة — أى على سبيل التوليد — وأن يفعل بلا واسطة — أى على سبيل المباشرة . ومن هنا يمكن الاحتراز عن الفعل وتركه من هذين الوجهين ، وذلك بأن يفعل الإنسان ما كان يفعله

بواسطة بلا واسطة ، وأن يفعل ما كان يفعله بلا واسطة بواسطة ، ما أمكن
له ذلك ، وبحسب أجناس الأفعال .

ومن هنا لا يمكن لقائل أن يقول إن الإنسان يستحق الذم على ما لم يستطع
الفسكاح منه ، لأن السبب من هذا الوجه قد حل محل المبتدأ الذي يصح أن
يتركه وأن يتلافاه بأن لا يفعله أصلاً ، لذلك فليس من القبيح أو الظلم - كما
أدعى الخصوم - أن يحترمه الله بعد فعل السبب ، وإن تولدت عن السبب
مسببات كثيرة ، لأن السبب إذا ما وقع عنه فيكون واقعاً بقصده وإرادته ،
ويكون السبب في حكم الوجود ، لأنه حتى وإن عاش فلن يستطيع منع السبب
من أن يولد للسبب لأنه خرج عن نطاق قدرته ، وما خرج عن نطاق القدرة
من المتولدات فلا منع ولا ترك . وعلى ذلك فإذا كان الذنب قبيحاً فيكون
السبب قبيحاً ، لأن القبيح لا يولد الحسن بل يولد جنسه ، والقبيح دائماً يستحق
فاعله عليه الذم والعقاب إن في حياته أو في مماته ، لأن الموت لم ينف عنه
كونه فاعلاً للسبب الذي ترتب عليه السبب ، كما اثبتنا ذلك في
الاعتراض الثاني .

أما بالنسبة لمن اخترم في الوقت الخامس أو السادس مثلاً بينما يكون
مكلفاً بفعل عشرة أفعال ، فإن القاضي يرى فيه أن اخترامه « لا يحسن لأنه
متى عوقب فقد عوقب مع المنع ، وليس فعلة لبعضها بموجب أن يقيم الباقي
عنه »^(١) ، ذلك لأنه يبدو - والحال هكذا - أن كل الأفعال العشرة ، ينفصل
بعضها عن البعض ، ويحتاج كل فعل منها إلى أن يبتدأ على حده ، مثل العلوم
والمعارف التي تتولد أولاً بأول مع مباشرة وتحديد الأسباب كيما تتولد
المسببات ، والحال هنا مختلف تماماً عن المتولدات التي يمكن فيها موت الفاعل

(١) المحيط بالتكليف ص ٤٢٦ .

بعد إيجاد السبب مع الإحتمال القالب لوقوع المسبب في الأوقات المتبقية ، وذلك لأن من المتولدات ما يوجد في الوقت الثاني من حصول السبب، ومنها ما يمكن أن يوجد متراخيا عن السبب بعدة أوقات ، وهذا ما يجوز فيه الاخترام ولا يتبع ، مع ذم فاعل السبب على مسبباته المقدر وقوعها. أما بالنسبة لأفعال القلوب المتولدة التي لا تفارق محل القدرة فإن الإخترام في الوقت الخامس قد لا يترتب عليه وقوع المسببات في الأوقات المتبقية ، لأن الأسباب التي وقعت قد لا تكون عــــــلة للمسببات التي لم تحصل فيما بعد . والفرق بين الحالين يمكن أن ننثله بمجموعة من النقط المتراسة ، والنقط في الحال الأول تكون خطأ مستقيما واضحا ومتكاملا ، بينما النقط في الحال الثاني تكون متراسة ولكن دون ترابط واتصال فلا تكون خطأ ، وبمعنى آخر تكون كحروف متراسة ولكنها كلمة ذات معنى ، بينما الأولى تكون حروفا مكونة لكلمة يفهم معناها من مجرد عملية غلق أو تصور لباقي الحروف المحتملة . وهكذا فإن الإختراء يجوز ولا يتبع على من يقع منه السبب فقط ويفلب الظن على وقوع مسبباته ، لأن جنس أفعاله تحتمل ذلك التوليد ، أما الفعل المتولد الذي يقتضى وجود مسببه أن يباشره السبب أولا بأول ، أى أن يكون السبب موجودا مع المسبب ، فإن هذا النوع من المتولدات لا يجوز فيه الإخترام ، وإن حدث فلا يحدث الهم ، بل يكون قبيحا ، لأن هذا النوع من المتولدات لا يفترق عن الأفعال المباشرة .

ولا يجب — هؤلاء المعترضين — القول بأن الإنسان غير مسئول عن الفعل المتولد مادام لم يوجد ، وبذلك لا يستحق الذم — عند فعله للسبب — على المسبب الذي لم يقع ، ولكننا قد ذكرنا في الإعتراض الثاني أنه يستحق الذم لأن مسببه في حكم الوجود ، ولا نجد هنا الاحتجاج بعدم

استحقاق الذم على مسبب فعل سببه ولكن لا يمكن الانفكاك عنه ، لأنه كما يذكر القاضى ، « إذا كان يمكنه أن لا يفعله بأن لا يفعل سببه ، جاز أن يتوجه الذم إليه فيصير بمنزلة المخل بمعرفة الله أنه يستحق الذم على الإخلال بمعرفة الرسل » ، ^(١) فمثلا من أفطر في خلال رمضان يوماً ، استحق الذم على ترك صوم ذلك اليوم وإن كان ذلك الذم لا يحصل له في الفطر الواقع بعد رمضان وهكذا فقد يجوز أن يعرض عارض يمنع من وجود المسبب عن السبب . أما إذا زالت الموانع والعوارض واستمر وقوع المسبب باستمرار وقوع سببه ، وشأنه في ذلك شأن وقوع المباشر باستمرار مع تسكامل الدواعى والقصود وزوال ما يعارضها ، فإن هذا الاستمرار لا يمنع من وقوع الذم على السبب في المتولد .

الاعتراض الرابع : (استحقاق الذم مع ترجيح وقوع الفعل)

وهو يقوم على أن القول بالتولد يؤدي إلى أن يذم الإنسان على فعل متى حصل له الظن بوقوعه عن سببه وإن اعترضه مانع . وهناك فرق بين سبب حدث ، ونعلم بقينا أن مسببه سيتم عنه ، وبين سبب آخر قد وقع ولكننا نشك في وقوع مسببه ، وباحتمال أنه قد يعرض عارض يمنع من وقوع السبب .

ووجه الاختلاف هنا في أيهما يستحق الذم ، ما قد فعل سببه مع العلم اليقيني بأن مسببه سيتولد ، وهو قبيح ضرورة لأن سببه قبيح ؟ أم ما فعل سببه ويشك في أن يقع المسبب عن هذا المسبب أم لا ؟ . ويبدو أن لمسألة الظن والاحتمال هنا مدخلا كبيرا في تحديد استحقاق الذم أو عدمه - مع ملاحظة أن

الظن السكتة في الظن كما السكتة بالغة ... إذ أن الحال الذي ينشأ فيه الظن أكثر يستحق له سبب عليه من الدم أكثر ، وهو يستحق مع قلة الظن أو نقده من الدم أقل مما يستحق مع كثرتة ووجوده . « فالمسبب متى كان المعلوم أنه لا يوجد لم يستحق به الدم والعقاب في حال السبب ولا بعده وإنما بشرط أن يكون ظانا لوجوده في حال السبب في استحقاق الدم به متى كان المعلوم أنه يوجد »^(١).

على أن ثمة فارقاً بين فاقد الظن والاحتمال وبين السامى ، إذ أن السامى بفعل الفعل دون قصد أو دواع ودون إختيار ، وبالتالي فهو يفعل السبب ولا يعلم ما سيقول عنه ، فلا يذم على المتولد من أفعاله . أما فاقد الظن فيفعل الفعل وهو واع لفعله ، قاصداً إليه ومختاراً له . وإن كان في بعض الحالات قد يكون ملجأ على الفعل ، إذ أن الملجأ يكون على علم بما سيقول عن أسبابه من أفعال ولسكنه لا يستحق الذم لأنه - كما يقال يفعل ويؤاد لا بقصده واختياره ، وإنما بقصد الملجأ واختياره فهو عبارة عن الجبال أو الظرف الخاص لتنفيذ قدرة الملجأ ، مثل الآلة فلا يستحق الذم والعقاب .

وعلى ذلك فالملجأ والسامى لا يدخلان في عداد الفاعلين المخترعين الذين يسألون عن أفعالهم ؛ فيذمون ويعاقبون عليها . بينما الحال بالنسبة لمن يفعل وهو عالم بنتائج فعله ، أو من يغلب عليه الظن بالنتيجة - لأن الظن نوع من العلم ، عند أفلاطون وإن كان عاماً في المرتبة الثانية - نقول أن الحال بالنسبة للعالم والظان مختلف إذ بفعالان عن قصد واختيار ، فيكونان مسئولين عن أفعالهما . لأن الفاعل « مع غلبة الظن يستحق من الدم أكثر مما يستحقه

مع فقدته ، كما أن مع العلم يكون ذلك أكثر ، وإن كان ضروريا فالدم أعظم منه لو كان مكتسبا .^(١) وزيادة الدم مع غلبة الظن ، لأنه على أن السبب يولد مسببا قبيحا وتركه يولد هذا المسبب القبيح كان قاصدا إلى إيجاد هذا القبح فيستحق ذما أكثر ، لأنه كان يمكنه أن يتحرز من إيجاد هذا القبح كأن يشك إنسان أن في الدواء سما ، ثم يعطيه للمريض ، فيموت المريض ، فيكون موت المريض متولدا عن السم الذي لو منع عنه لما مات مسموما . وإن كان سيموت بغيره فتكون إماتته مقصودة ، فيذم ويعاقب على ذلك .

هذا وينبغي أن نشير إلى أن القاضى كان يعد القائلين بالكسب من الحجة ، لأن القدرة الإلهية - عندهم - هي وحدها الفاعل الحقيقية بينما الإنسان فاعل بالحجاز كما ذكرنا في أول البحث - بمعنى أنه مكتسب للفعل ، لا فاعل له ولا موجد . ومن هنا نلاحظ أن القاضى فرق في النص السابق بين الفاعل الذى يسند الفعل إليه باختياره ، فيكون مسببه واقعا عنه ضرورة ، فيستحق من الدم أكثر مما يستحق لو كان مكتسبا لفعله ، فيكون الاعتراض بانتفاء الدم عن المتولدات مردودا على قائله ، لأن فاعلى المتولدات يقع عليهم من الدم مع المتولد - أكثر مما يقع عليهم ، مع الكسب - مع أن أقل الدم يكفى لنسبة الفعل حقيقة إلى الإنسان ، لأنه لا يذم على ما لا يفعله ، فإذا كان هذا الاعتراض لا يؤثر في انتساب الذم على الأفعال فهو لا يؤثر أيضا في انتساب المعالية

والتأثير للانسان في المتولدات ، لأن القول بالتوليد يدعم التكليف أكثر من القول بالكسب .

الاعتراض الخامس : (إلتقاء الفاعلية في الوقت الثاني) .

ويقوم هذا الاعتراض على افتراض خاطئ ، هو أنه لكي تثبت قدرة الانسان على فعل المتولدات فيجب أن يكون قادراً على أن يجعل السبب سابقاً للسبب بوقت واحد فقط . ويكون مايتراخى من المتولدات - أعنى الذى يحدث في الوقت الثاني أو الثالث لتأثير ولافاعلية للانسان فيه .

ولكن هذا الاعتراض - كما قلنا - قائم على فرض خاطئ فلا يصدق عامة وإن صدق فبالنسبة للأفعال المباشرة التى تتطلب وجود القدرة قبل وجود الفعل بوقت واحد ولا تزيد عنه - لأن القدرة تقع قبل الفعل عند المعزلة ، وتقارنه عند الأشاعرة وأهل السنة - وإذا كانت الأفعال المباشرة هكذا ، فإن من الأفعال المتولدة ما يشابهها من حيث الحاجة إلى سبق القدرة بوقت فقط ، مثل وجود الكلام والنظر في توليده للعالم ، أو انتقال الجسم من مكان لآخر ، بتولد الانتقال عن حركة الأرجل ، فالانتقال مقارن للحركة ، وإن كان لابد من تقدم حركة الرجل - بوصفها السبب - على انتقال الجسم بوصفه السبب . وتعميم الحالة السابقة على النوع الثانى من الأفعال المتولدة أعنى الذى تتأخر متولداته عن أسبابه بأوقات عدة - تعميم دون وجه حق وهذا لا يقدح في كون المتولدات أفعالاً للانسان مع تراخيا عن أسبابها ، مثل الاعتماد في توليده للأصوات والحركات ، وتولد الآلام عن الوهي ، والتأليف عن المجاورة ، أو الموت عن الرمي . الخ من هذه المتولدات التى تحدث مع عدم ضرورة اقتران السبب بالسبب ، أو سبقه له بوقت فقط « فسميل القدرة أن تتقدم بوقتين ، وأما إن كان السبب بولداً مثاله ، فالواجب

تقدمه على هذا السبب الأول بوقت واحد، ثم يصح أن يقدم. والمسبب يقع بعد أوقات كثيرة^(١).

وقد أوضحنا ذلك بأمثلة، ويمكن أن نستزيد إيضاحاً بأن تذكر أنه من الممكن أن تلقى حجراً في بئر عميق، وينزل الحجر إلى مالا نهاية. إذا لم يمنع مانع من ذلك النزول. ويبدو أن حركة الحجر في السقوط قد تولدت عن حركة الإلقاء فقط، ثم يستمر مسبب في توليد مسببات غير متناهية، إذا فرض وتتابع النزول إلى مالا نهاية تبعاً للاعتماد المجتلب إليه في الالتقاء. ثم الاعتماد الموجود فيه وهو ثقله الذي يولد اعتماداً آخر، وهذا يولد اعتماداً وهكذا تتولد حركة السقوط. وسبيل ذلك ما قاله أبو الهذيل في حركة الأفلاك، وأنها لا يجوز أن تكون حركتها لأجل الهوى، بل هي دائماً هكذا، وهي إنما تولدت عن الحركة الأولى، وأصبحت من بعد ذلك على الوضع الذي نراها دائماً عليه، فإذا لم يوجد المانع الذي يمنعها من الهوى لوجب أن تهوى.

ولكن لما قد وجد هذا المانع وهو طبيعة الحركة التي تتحركها الأفلاك وطبيعة أماكنها كانت الانهائية ولن تهوى البتة. فتمت مسببات لانهائية وهي الحركة الدائرية، اللانهائية للأفلاك التي تولدت عن حركة أولى أوجدها المحرك الأول - كما يذكر أرسطو^(٢).

الاعتراض السادس: (عدم اطراد الاعادة).

وهو قائم على مسألة عدم القدرة على الاعادة وأن هذا إنما يؤدي إلى

(١) المغنى ج ٩ ص ٢١٩-٢٢٠، المحيط ص ٤٢٧.

- راجع: عبد الرحمن بدوي: أرسطو: أرسطو ص ١٢٩ وما بعدها.

عدم تعلق أفعالنا بنا ، ولكن الرد المقدم لهذا الاعتراض ، هو ما يرويه الجشعي عن أبي حنبل في التبرأتى أنه معاور المعتضين بقوله : « ايقدر تعالى على أن يقدم حتى يأتوا بالثاني مثل الأول ، فلا بد من بلى ، فقال : فلو اقدم أليس كان يتم متفقا ، فلا بد من بلى ، فقال : فوجب أن يكون ذلك فعلهم . فإن قالوا بلى ، فهلا قاتم لأنه الآن فعله ، لكنه تعالى لم يقدم الا على هذا الوجه ؟ » (١) أما عن مدى تعلق أفعالنا بنا فإن المباشر من هذه الأفعال يزول تعلقه بنا عند وجوده ، وكذلك المتولد الذى يحدث من سبب يصاحب وجوده ، ينافى أفعاله تعالى - حتى المباشرة منها - يمكن أن تبقى به أبداً وأزلاً لإمكان إعادتها - من جهته - على نفس صورتها الأولى . وذلك مثل خلق آدميين ، وخلق هذا العالم ، فإن هذا فعل قد وقع عز الله ومع ذلك فهو متعلق به ، لأنه يغنيه ويعيده متى وكيف شاء . أما المسبب الذى يتولد عن سبب معدوم ، فيزول من حيث تعلقه بالفاعل بمجرد إيجاد سببه . وذلك يذكرينا بمقالة الذى يرمى السهم ثم يموت ، فإن فعل الفعل وشدته أو صدمته متوقفة على السبب المباشر وهو رمية السهم لا الفاعل الأول الذى مات أو فقد قدرته على إعادة الفعل مرة أخرى ، فالفعل الذى يبقى سبباً أى فاعله « مبنى على الاعادة فيه » (٢) ، وصحة الاعادة أنه يترتب عليها استمرار التعلق ؛ كما أنها هى الأخرى موقفة على مجرد تفاعل رباقته ، وكأن التعلق موقوف على ما يعمل الحى لا على السبب الحادث من الفاعل ، لأن السبب بمثابة الواسطة بين الفعل والفاعل ، لذا مع ملاحظة أنه ما دام تد وجد السبب فيحتمل أن تعاد المسببات ، أما على سبيل التوليد أو الابتداء بشرط أن يكون للسبب « مسبب حال الاعادة غير ما كان فى حال البدء » (٣) .

الإعتراض السابع : (نفي الفاعلية على أساس عدم القدرة على الاختراع)
 وهو مبني على أن الفاعل الحقيقي لابد من أن يكون قادراً على اختراع
 الأفعال ، ويكون في ذلك « كالقديم تعالى ، لأنه سبحانه انما يصح منه أن
 يخترع الفعل في غيره من حيث كان يفعل في غيره ^(١) » ، وهذا الاعتراض
 كما هو واضح قائم على أساس فهم الفاعلية والتأثير بمعنى الخلق والإختراع
 من العدم . وقياس أفعالنا بأفعاله تعالى ، مع أن هذا القياس خاطيء ، من
 حيث أن أحد طرفي المقارنة عاماً شاملاً والآخر خاصاً محدوداً ، فالفاعل غير
 متساويين من حيث القدرة ، فنحن قادرون بقدرة ، بينما الله تعالى قادر بنفسه
 ونحن لا نفعل الفعل إلا بالواسطة وذلك بأن « نماسه أو تماس ما ماسة » ^(٢) .
 بينما الاختراع والخلق من عدم لا يحتاج إلى هذه الصفة التي نفتقر في أفعالنا
 إليها ، ولا نتمكن من الفعل إلا بها .

فالقدرة على التأثير والفاعلية والإحداث هي ذاتها القدرة على الإختراع
 والخلق . ولقد سبق أن ميزنا بين فعل الخلق والإحداث ، وبيننا أن
 المقصود بالفعل الأول هو الإبداع من عدم ، ويستقل الله تعالى بهذا النوع
 من الأفعال ، أما الإحداث بمعنى التأثير والفاعلية وإيجاد الأحداث عن
 الأحداث ، والأفعال عن أخرى — مع احتمال كل من الطرفين لذلك
 الإحداث والتأثير ، فهذا ما يختص به الإنسان .

وذكرنا في موضع آخر أن الأفعال كلها لا تخرج عن ثلاثة : الخلق ،
 المباشرة ، التوليد . والنوع الأول بما فيه من الاختراع لا يستطيع الإنسان

—٣٥٣—

أن يفعل أو يساهم فيه بنصيب ما ، وأما المباشرة والتوايد فقد حللناها وبيننا مدى فاعلية الإنسان لها^(٥) .

وبعد ذلك يمكننا - ولا يحق للمعارضين - أن ننفي فاعليتنا لعدم مشابقتها لفاعلية الله تعالى ، لأنه لا وجه لهذه المشابهة ، خاصة واننا لم نحصل على القدرة أو القوة الشاملة ، فيكون نقص أفعالنا وتأثيرنا ومحدودية فاعليتنا ليس عن تقصير أو إهمال منا ، بل لقصور في هذه القدرة التي منحنا الله إياها .
وشتان - من حيث المقارنة - بين قدرة تمنح وقدرة ممنوحة : بين قدرة تخلق وقدرة تفعل ، بين قدرة تبتدع وتوجد من عدم ، وبين قدرة تؤثر ولا تحدث إلا ارتباطات ومناسبات بين حوادث وأخرى .

وعلى ذلك فلا يمكن الحكم على قدرتنا بنقصها بالنسبة للقدرة التسامة ، لأنها لا توضع تحت الحكم الإنساني نظرا لنقص هذا المعيار ومحدوديته . كما أن من يخضع للحكم يجب أن يكون أقل مما هو يحكم ، وهذا يتناقض مع مقام الألوهية سواء في الذات أو الصفات أو في الأفعال .

- للتوسع في الاعتراضات والاعتقوبات يمكن الرجوع إلى الإرشاد ص ٢٣٤/٢٢٠ الانتصار
ص ٧٦/٧٨ ، ١٧٠ ، التمهيد ص ٣٠٢/٢٩٦ ، ص ٣٨٨/٣٨٤ عبون المسائل ج ١
ص ١٩٦ ، ص ٢٠١/٢٠٤ ، المفتى ج ٩ ص ٢٢٣/٢٠٩ ، التذكرة ص ١٤٩/١٤٠ ،
عمدة المفتردين ج ٢ ص ٢١٨/٢٠٥ والفائق ص ٥٧ .
(م ٢٣ - الحرية المستولة)

خاتمة

فصل الختام

١ — مظاهر التأثير :

إن كل باحث — في أي ميدان — يحاول دائماً أن يلقم أصلاً ومصدراً غريباً وأجنبياً ، يونانياً أو رومانياً أو هندياً أو فارسياً ... الخ من تلك المصادر ، وذلك لبيان اصالة أفكاره وعراقتها فيما يختص بالمشكلة التي يتصدى لدراستها ، ولكننا نرى أن مثل تلك المحاولات فيها من الإفتراء والمغالاة الكثير .

ومع ذلك — فلا مائة العلمية — سنحاول بقدر استطاعتنا أن نبين أوجه الشبه بين الأفكار ما أمكننا ذلك . وما نفعه الآن في إيضاح وجوه التأثير ، سنفعله فيما بعد في بيان وجوه التأثير ، ولكن شعارنا . في بيان هذا وذلك . هو قول الغزالي : قد يقع الحافر فوق الحافر ، وكثيراً ما تتلاقى العقول وتجتمع على مسألة ورأى ما يصرف النظر عن المكان والزمان والثقافات والديانات .

حقاً إن المتكلمين الأوائل قد عرفوا الفلسفة اليونانية ، حين نقلت بعض كتبها إليهم ، أو عن طريق الجدل مع أعداء الإسلام . من ملحدين ووثنية وقرس . أو عن طريق الإنصال بالفنوصية .

ويقول البعض إن المتكلمين أخذوا القواعد اليونانية التي عرفوها ، وجعلوها أساساً لفلسفتهم .

ونحن قد لاحظنا بعض مظاهر هذا التأثير في ثنايا عرضنا للبحث ، إذ أننا

وجدنا أن ثمة أفكاراً كثيرة تشبه إلى حد كبير أفكاراً « لسقراط وأفلاطون وأرسطو » ، ولكننا لم نجد لفظاً مشابهاً أو فكرة مشابهة لموضوع بحثنا ، وهو لفظ « التوليد » أو « التوليد » ، اللهم إلا إذا أخذنا منهج سقراط في توليد الأفكار على أنه مقارب له من حيث التسمية والمبنى لا من حيث الدلالة والمفهوم والمعنى .

وقد وجدنا أن « مونتيجمورى وات » في كتابه عن « حرية الإرادة » يميل إلى التماس أصل لتلك التسمية في فلسفة أرسطو ، على أساس أن التولد يقابله لفظ « generation » في الإنجليزية ، مع أن ترجمتها « بالكون المقابل للنسب » أولى ، ونكاد نجد أن معظم - إن لم يكن كل - الكتب التي ألفها المستشرقون في علم الكلام ، تجمع على كلمة الكون هذه ، مع أن معنى هذه الكلمة هو ظهور الشيء بعد كونه ، أعني بعد أن لم يكن متحققاً تحققاً فعلياً . وعلى هذا المعنى نجد أن فكرة الكون ليست مساوية تماماً لفكرة الإحداث والفاعلية الموجودة في التوليد ، إذ أن وظيفة الفاعل في فكرة الكون لا تعتمد إظهار الشيء السامع والموجود في داخل شيء آخر ، وهذا الإظهار يكون دون تأثير وفعالية من جانب الفاعل ، بحيث أنه إذا فعل أسباب الظهور لم يستطع أن يمنع ، وهذا المعنى وإن كان يشبه إلى حد كبير للتولدات التي تحصل دون تراخ عن أسبابها ، إلا أنه لا يشتمل على جميع المقوليات التي يمكن لفاعلها أن يمنعها التوليد حتى بعد إحداثه لسببها .

وعلى كل حال فإن كلمة generation - وإن كانت هي المقابل الوحيد للتوليد - فإنها تنطوي على معاني الوجوب الضروري ، وهذا يتناقض مع ما عرفناه من أن التوايد تداخله الحرية والاختيار وسبق الدواعي والقصود ... الخ من هذه الأحوال التي يجب أن تتوافر فيمن نسميه فاعلاً

للمتولدات ومحدثاً لها . وشبيه بهذا ما لا حظناه في معجم « لالاند »^(١) . .

وبذهب « وات » إلى أن (بشرأ) أراد بمذهبه في التوليد أن يصحح نظرة « معمر » في الجواهر والأعراض ، إذ أن هذا الأخير « تحت تأثير الفلسفة الأجنبية - وخصوصاً اليونانية - قد ذهب إلى القول بأن الأعراض التي تحمل في الجواهر هي فعل الجواهر بحكم طبيعتها وتركيبها^(٢) . وهذا يعني أن (١) حينما يقذف بحجر ايصيب (ب) وحصل ألم عن الإصابة ، فإن ذهاب الحجر هو فعل الحجر ، والألم هو فعل جسم (ب) أعنى التألم ، ولكن بشرأ ذهب على العكس من ذلك إلى القول بأن كل هذه التأثيرات الحادثة هي فعل (١) بناء على القول بأن كل ما يحدث مترتباً على فعل الإنسان فهو من فعله أيضاً .

وإذا كان « وات » لم يعجبه التطرف الذي ذهب اليه بعض المعتزلة في التوليد فإنه يرى أن هذا لا يمنع عنا حقيقة وهي أن للإنسان قوة يتحكم بها ويؤثر في الأحداث تبعاً لها ، وهذا التأثير ليس في نطاق جسمه فقط بل يتعداه إلى العالم الخارجي .

وعن التأثير اليوناني في علم الكلام ، وجدنا (ماكدونالد) يذهب إلى أن نظرة المعتزلة التي فلسفت بها الطبيعة ، والتي مالوا بها إلى تقنين كل الأحداث والأفعال تقول أنه رأى أن تلك النظرة عند المعتزلة من تأثير أرسطو فيهم ، وماكدونالد يذكر أنه (مع أرسطو قد وصلت لهم فكرة العالم بوصفه قانوناً) ، وهو بناء سرمدى مؤسس ومنظم على قوانين

1) Arbrè Laland, Vocabulaire de La phil p.382 .

2) Free will, p.74.

واضحة ومحددة ، وهذا واضح في الفكرة التي أتى بها محمد عن الاله بوصفه إرادة وبوصفه للسيطر على الكل ^(١) . ولكن رأى ماكدونالد فيه من الإدعاء كثير ، كما أنه قائم على الفهم الخاطئ لآراء المتكلمين ، إذ أنهم لم يقولوا بسر مدية العالم بل هو مخلوق عندهم . وهذا الخلق لا يتعارض مع خضوعه للقوانين الإلهية ، اللهم إلا إذا كان ماكدونالد قد وضع العالم السرمدى ، عند أرسطو في معادلة مع الله تعالى . ولكن أرسطو نفسه لم يقل إن الله هو العالم ، بل فصل بين متحرك هو العالم ، وبين محرك أول ، وكلاهما قديم عنده ، مع أن الله رحمن هو التقديم وكل ما عداه حادث عند المتكلمين .

وهكذا نجد أن بعض — إن لم يكن معظم الادعاءات بالتأثير في الفلسفة الإسلامية أو علم الكلام هنا في هذا البحث إدعاءات قائمة على أسس خاطئة ، وما بنى على الخطأ فهو خطأ أيضا . ونحن بذلك لاننكر إمكان التأثير من السابق في اللاحق ، لان تيار الفكر سلسلة متصلة الحلقات ، بل إن ما نذكره هو أن يكون اثبات ذلك التأثير قائم على فهم خاطئ . وأسس واهية وبالتالي على استنتاجات غير منطقية .

وبهذا يمكننا القول بأن المعتزلة لم تكثف بإبداء الآراء في خلق العالم من العدم ، بل حاولوا تحديث القوانين والنظم التي تحكمه ، وكانهم قد أخذوا هنا برأى الرواقية القائلة بحتمية مطلقة ، وقوانين ثابتة تخضع لها جميع الموجودات . فلكل جسم طبيعى — فى رأى المعتزلة — قوانين محددة ثابتة تسيره ، وللجسام طبائع وصفات وأفعال مخصوصة بها — كاذب النظام والجاحظ ومعمّر وثمامه ، لكن تلك الحتمية الموجودة بين الأشياء

1) Mackdonald, Development of Muslim Theology, p.145.

لاتتناول الله في شيء ، لأنه ليس جسماً طبيعياً كسائر الاجسام الطبيعية ، كما أنها لاتتناول الأفعال البشرية لأن طبيعة الإنسان تفوق طبيعته هذه الاجسام لذلك كان المقصود بالاحتمية هنا ، الضرورة أو الجبر أو القهر الخارجى الذى يؤثر فى الأشياء ، للاحتمية الذاتية التى تخضع لقوانين الذات مثل القدرة وحرية الإرادة .

ولعله من الأنصوب لنا أن نتوسع - إلى حد ما - فى بيان تأثير الرواقية ، لأنه يعتبر - من وجهة نظرنا - هو الأصل الذى يمكن أن نلتمسه لبيان المشابهة بين المعتزلة واليونان إذا كان لامفر من التماس الأصول والبحث عن المشابهات .

رأينا مما سبق أن مشكلة التوفيق بين إرادة الإنسان ومسئوليته من جهة وبين قدرة الله المطلقة وإرادته الشاملة لكل شيء من جهة أخرى ، قد عانى بها المتكلمون ويذهب الدكتور عثمان أمين إلى أن « كروسبوس » الرواقى قد عانى أيضاً بالتوفيق بين حرية الإنسان وبين القدر الشامل . ولعلنا إن نظرنا فى نظرية كروسبوس فى الإرادة تأكدنا من مدى صحة هذا رأى وهناك مثال يمكن أن يوضح لنا تلك النظرية ، بأن العمود الاسطوانى يجب أن يدفعه دافع لى يدوره ويسكنه بعد دورانه إنما يفعل ما طبعه الله عليه من حاجته إلى تأثير الإنسان . وهذا هو ماذهب اليه المتكلمون من حاجة المتولدات فى صدورهما إلى فاعل لأسباب التوليد ، وحاجة الحركة إلى محرك ، وهذا الفاعل أو المحرك هو شيء آخر غير الفعل المتولد وغير الفعل المتولد وغير الشيء المتحرك . والقول بطبع الله العمود على الحاجة إلى التأثير الإنسانى ، هو مانجده عند المعتزلة من حاجة الجسم لى يتحرك إلى اعتماد محتلب إلى جانب الاعتماد اللازم الموجود فيه .

أما قول كروسيوس بضرورة وجود « باعث خارجي يدفع الإرادة ،
 وحيثئذ تحدث الحركة التي هي جزء من طبعنا من غير أن يكون في مقدورنا
 أن نعتار حقيقة في كل حال معينة » ^(١) نقول أن هذا الرأي يشير إلى الجبرية
 المطلقة وينفي الاختيار — وهذا يمشي مع السمة العامة لمذهب الرواقية —
 مع أننا سبق أن أوضحنا أن المتولدات عما تدخل في باب الاختيار ، أما
 القول بالطبع فهو ينطوي على معاني الوجوب الضروري والقهر . وأما
 القول بباعث خارجي يدفع الإرادة كما يقول كروسيوس فهو يعنى الضرورة
 المتدخلة في سائر الأفعال ، بينما الباعث عند المعتزلة هو الداعي والقصد
 الداخلي إلى هذا الفعل دون الآخر ، وذلك بحسب رغبة أو حاجة نفسية عند
 الفاعل .

وإذا كان الرواقيون قد تشابه معهم المعتزلة في بعض الآراء ، فلقد
 تشابهت الأشاعرة معهم أيضا في قول الرواقية بأن الله يجب أن « لا يمد
 مشيئته عن وجود الشرفى الدنيا وإن كان جميع ما في الطبيعة من صنعه » ^(٢)
 فالأشاعرة في قولهم بالتدبير الإلهي الشامل وبالقدرة المطلقة ، وبفهمهم القدرة
 الحادثة ، يقولون أيضا بأن كل الشرور هي فعل الانسان ، ولذلك يستعق
 عليها الجزاء .

حقا إن المعتزلة قالوا باستحقاق الذم أيضا ولكن بناء على كون الانسان
 مسئولاً عما يفعله بإرادته وقدرته المحدثين ، وإذا كان حاصل قول كل
 المتكلمين هو أن حوادث العالم بأسرها إنما تحدث طبق نظام مرسوم لا يتبدل

(١) د . عثمان أمين : « الفلسفة الرواقية » ص ١٧٣ ط ٢ ، القاهرة سنة ١٩٥٩

(٢) نفس المصدر ص ٥٣ / ٥٤ .

-- ٣٩٣ --

فإن هذا القول يعبر عن « الجبر المطلق » عند « الجهمية » وعن « الكسب عند « الأشاعرة » ، ويعبر عن « القانونية والنظام والغائية عند « المعتزلة وهذه « الفكرة الأخيرة قد نجد لها مثيلاً عند الرواقية في قولهم إن الأسباب والعلمن الكبيرى الضرورية تربط جميع الحوادث ربطاً عاماً ، وتجعلها خاضعة لحكم القدر ، لكن النفوس الإنسانية ، هل تخضع لهذه الضرورة وتربط بذلك القدر ؟ وإذا خضعت وارتبطت فكيف يكون ذلك ؟ والإجابة عن هذا تنضج في قول الرواقية بأن النفوس الإنسانية ليست خاضعة للقضاء الشامل إلا بمقدار ما تسمح به طبائعها الذاتية .

وعلى ذلك نستطيع أن نقول بلا تردد أن المعتزلة والرواقية قد اتفقا في قول جرىء هو أن الله لم يبدع العلة الأصلية في حدوث ما يحدث . بل إن سلطانه لا يعدو الظروف الخارجية والعلل المساعدة للأفعال . وبذلك أضحت إرادة الإنسان الحرة هى العلة الأساسية للفعل ، نعم إن الإنسان خاضع للظروف الخارجية مثل سائر الأشياء ، ولكن هذه الأشياء ليس لها من الإرادة والاختيار مثل ما الإنسان فهى لا تستطيع أن تكف عما طبعته عليه بحكم صفاتها المخلوقة فيها ، أما الإنسان فهو سيد أفعاله إذ يستطيع أن يقبل أو يرفض الخواطر التى تأتية عن طريق المؤثرات والظروف الخارجية . أى الخواطر التى تأتية قضاء وقدرأ .

وإن كنا نجد تفسيراً للقدر عند أستاذنا توفيق الطويل بذهب فيه إلى أن المراد بالقضاء ما يقصده اليونان بالتتابع القائم بين الأحداث بعضها والبعض والارتباط القائم بين العلل والمعلولات ، فإن شيئاً لا يحدث إلا ويكون وقوعه أمراً لا مناص منه ، ولن يقع أمر دون أن تكون له علة تكفى مبرراً لوقوعه . . . ومن تبين العلل استطاع أن يقتبأ بعمولائها

قبل وقوعها، إذ أن الأحداث تسكن في العلة . وهذا الذي ذهب اليه الدكتور توفيق الطويل يدعم مذهبنا اليه من امكان التوفيق بين فاعلية القدرة الحادثة ، وبين القدر الإلهي الشامل : من حيث ينتج عن ذلك قانونية للطبيعة شبيهة بما قررنا وجوده عند المعتزلة . فلسفة فطيمية . بأن لكل معلول علة وبأن الشيء الموجد بلا علة كائن وجد من عدم ، وهذا يتناسب عقلا وقلا مع نزعة المعتزلة إلى قدم الله وحد حدوث ماعداه . وعلى ذلك كانت الأفعال والأحداث جميعها مترتبة على علل وأسباب كل بحسب قدره وهذا القول أشبه بالعلة الضرورية في المنطق إذ أن العلاقة بين قضيتين علاقة ضرورية ، لأن ضرورة وجود إحداها تستبعد إمكان وجود الأخرى والعكس دائما صحيح^(١) . فكل شيء في الطبيعة يحوى وطا للضرورة ولا مجال للاتفاق والمصادفة أو البخت ، كما هو الحال عند أصحاب مذهب المناسبات الذي سنشير اليه فيما بعد عند عرضنا لوجه التأثير .

ولكن ثمة قضية تقف أمامها متحيرين ، فلقد أشرنا في مواضع عدة من البحث إلى أن المتكلمين يقولون بالتوحيد بين الفضيلة والعلم ، وأن المعتزلة خصوصا يشترطون لوجوب التكليف والمسئولية أن يكون المكلف عالما عاقلا ، وذهب جميع الدارسين لعلم الكلام - وذهبنا معهم - إلى أن الفكرة يونانية الأصل ، بل سقراطية وأفلاطونية بالتحديد ، ولكننا وجدنا لأستاذنا توفيق الطويل رأيا مؤداه أن سقراط وأفلاطون حينما وحدوا بين الفضيلة والمعرفة ، استبعدا حرية الاختيار ويستشهد في بيان وجهة نظره بقول سقراط : ان الناس يتخيرون من بين ما يمكن فعله ما يعرفون

(١) د . توفيق الطويل « الفلسفة الخلقية » ص ٨١/٨٣ ، الاسكندرية سنة ١٩٦٠ .

أن فيه مصلحة لهم فيأتونه ابتغاء هذه المصلحة . وانتهى سقراط الى أن الانسان مجبر على فعل الخير متى عرفه وبهذا تنقضي حرية الاختيار عنده ^(١) .

وبمكننا — قياساً على ما ذهب إليه الدكتور توفيق الطويل — أن نعتبر للمعتزلة في توحيدهم بين الفضيلة والعلم قد أبدوا الاختيار الانساني ، إذ أنه قد ثبت تأثرهم بالإغريق في هذا الرأي .

ولكننا نعلم أن الاختيار مؤكد عند المعتزلة ، وبذلك يكون أمامنا أمران : إما أن نفصل المعتزلة عن مجال التأثير اليوناني ، حتى نستطيع أن نفقد القول بالاختيار عندهم ، وبذلك نذهب مذهباً مخالفاً لما ذهب إليه معظم المدارس ، وإما أن نبحث عن تفسير آخر للربط بين الفضيلة والعلم عند سقراط غير ذلك التفسير الذي ذهب إليه الدكتور توفيق الطويل ، ويبدو أننا سنختار الأمر الثاني لأننا لانستطيع أن ننفي التأثير الذي أجمع عليه المدارس ، لأن دلالته مؤكدة في تلك الفاحية بالذات .

ولنتساءل الآن ألم يقدم سقراط على تجميع السم باختياره ، مع أنه كان في إمكانه — بمساعدة أصحابه — أن يهرب من الموت ؟ قد يقول البعض إن الموت بالنسبة للفيلسوف فضيلة ، ولكن لنسأل مرة أخرى : هل كان الوازع الداخلي عند سقراط .. لقبول الموت — هو احترامه للقانون ، أم كان انتحاراً للتخلص من درأئ الجسد وخطايا احتراماً لفلسفته ؟ ولكننا نعلم أن فلسفة سقراط لا تمجذ الانتحار بل تمجذ الموت ، وعلى ذلك فيكون اختيار سقراط للموت اختياراً ذاتياً نابهاً من حريقه وإرادته ، مع علمه السابق بأن الموت نهاية لقدرة على فعل الفضائل ، فيكون الموت نهاية لفعل كل ما فيه مصلحة

إذا شئنا أن نأخذ بالتفسير القائل بأن الفضيلة هي كل فعل فيه مصلحة ولكننا نرى أنه ليست كل فضيلة مصلحة وليست كل مصلحة فضيلة ، إذ أن هناك خيرون كثيرون يختارون أنفعالا ليس فيها مصالح لهم مع علمهم بذلك ، ومع حكمنا بأن تلك الأفعال فضائل ، ويكون اتهامنا لهم بأنهم يخبروننا عن ذلك لإحداثها فيه من الإساءة كثير .

ومهما يكن الأمر فإن الخير والشر ، والمصلحة والضرر ، معايير إنسانية ذاتية ونسبية ، ولا وجه لتعميم الجزئيات وأخذ قانون عام يحجر الإنسان — وبهذا لم يبق أمامنا إلا القول بأن المعتزلة في توحيدهم بين الفضيلة والعلم قد أقرروا حرية الإنسان في اختيار الإنسان ، وأكادون في تضييق سواحيه . وإلا لانتقلت معايير الأخلاق لتتكون الجاهل والنجسون والحيوان — بوصفهم يفعلون دون علم وعقل — هم الفضلاء وحدهم ، بل هم الخيرون والأحرار دون غيرهم من المخلوقات العاقلة . وهذا إن كان البعض قال به فإن ، سقراط وأفلاطون والمعتزلة من بعدهم لم يقولوا به .

٢ — مظاهر التأثير :

وكما عرضنا لوجوه التأثير — حرصا على الأمانة العلمية — فيجب علينا أيضاً الانهاف وللاحق ، ولتوضيح استمرار سلسلة التفكير ، وأن الفكر الإسلامي لم يكن حلقة منفصلة عن سائر الحلقات السابقة أو اللاحقة ، بحيث نغزله عن مجال الفكر الإنساني ، نقول يجب علينا إن نلتزم . إن جاز ذلك التعبير . وجوها للتأثير في الفلاسفة اللاحقة على الفكر الإسلامي ، أو على الأقل فيما يتصل بالأنسكار التي وردت في هذا البحث .

كما وجدنا بعض الدراسات يلمسون أصولا للفلسفة والكلام الإسلاميين

وجدنا كذلك بعضاً آخر يشير إلى وجوه للتأثير في الفلسفة الغربية . ولتأخذ من بين هؤلاء مفكراً غربياً أشار إلى ذلك التأثير ، ثم نأخذ من بعده ثلاثة آراء لثلاثة من مفكرى العرب .

أما المفكر الغربى فهو « O'Leary » فى كتابه عن « مكانة الفكر العربى فى التاريخ » حيث أورد فصلاً عن انتقال التراث العربى إلى أوروبا ويقول فيه أن أول اتصال لللاتين بالفكر الإسلامى كان فى أسبانيا فى العصور الوسطى . . وامتدت علوم العرب باختلافها - منذ ذلك التاريخ وحتى القرن السادس أو السابع عشر - كحلقة من التأثير فى سائر الجامعات الأوروبية^(١).

هذه الحقيقة التى أشار إليها « أولبرى » واضحة وبينة ومثبتة فى كل كتب المستشرقين والمفكرين العرب باستثناء بعض المتمصين والمفكرين الذين يجب أن لا يكون لهم محل فى تأريخنا للفكر البشرى .

أما عن آراء المفكرين العرب فهى كما يلى :

يذهب الدكتور محمد يوسف موسى إلى أن نظرة المعتزلة فى حرية الإرادة شبيهة بما ذهب إليه « كنت Kent » فى حرية الإرادة^(٢) . وإلى مثل هذا رأى ذهب الأستاذ حنا الفاخورى فى قوله : « وهكذا نرى المعتزلة تنفذ الحرية وتقول بنظرية هى عين النظرية التى سبقت عليها الفيلسوف كنت فلسفته الخلقية »^(٣) .

1) Arbic Thought, p. 276, 294.

(٢) د . محمد يوسف موسى : « فلسفة الأخلاق الإسلام » ص ٥٢ .

(٣) جنا الفاخورى ، خليل الجر : « تاريخ الفلسفة العربية » ج ١ ص ١٥٦ .

فاذا ما رجعنا إلى نظرية حرية الإرادة عند كنت ووازناها بأقوال المعتزلة وجدناه يقول : « إن الإرادة ترتد إلى الوجودات العاقلة ، ونحن نعتبرها حرة بمعنى أنها تجري طبقا لقوانين ليست مفروضة عليها من سلطة خارجية »^(١) وهذا يوازي ما وجدناه عند المعتزلة من أن الانسان عاقل هو وحده المرید والمختار ، هو الحارن فاعلمته ، ولذلك فهو المكلف والمسئول دون سائر الموجودات الأخرى .. وهذه الارادة لاتسير عينا أو على سبيل المسادفة والاتفاق ، بل تبعاً لقوانين ذاتية في الانسان هي دواعيه وصوارفه وقصوده ورغباته ، ولامدخل هنا للتأثيرات الخارجية .

وإذا كان « كنت » يرد سلوك الكائنات غير العاقلة إلى علل طبيعية خارجية عنها فان هذا هو الحال عند المعتزلة الذين نفوا التكليف والمسئولية عن كل ما هو غير عاقل ، لخضوعه للمؤثرات الخارجية ، وعدم قدرته على دفع الظروف التي تفرض عليه ، مع أن المعتزلة ذهبوا إلى التخليف من حدة هذه المؤثرات بأن ردوا أفعال بعض الأشياء إلى صفاتها وطبائعها الداخلية وإن كان هذا لا يجعلها تنفك عما هي عليه وبالتالي لاتمنع التأثير الخارجي - مثل القول بفعل الطبائخ ، وإلحجاب الخلقة .. الخ .

وإذا كنا قد التمسنا تفسيراً للفرقة بين الضرورة الطبيعية - وبين الحرية الانسانية - أوحرية الارادة عند المعتزلة ، فاننا نجد مثيلاً لذلك التفسير عند « كنت » فالارادة الحرة تعمل بموجب قوانين ليست من خارج عنها ، بل تخضع لقوانين مفروضة من الذات ... والحرية تفسر القانون والقانون يبرهن عليها ... والحرية بهذا المعنى هي حلقة اتصال بين عالم الارادة الخاصة

التي تصدر عنها الأفعال ، وعالم الارادة المنفعلة بميول حسية ، ولولا حرية الارادة ما تيسر للانسان أن يقوم بواجبه ولا يمنع قيام الالتزام الخلقي»^(١) . ونظن أن هذه الألفاظ التي تضمنت آراء كنت من البيان والابحاح في قربها من أقوال المعتزلة بحيث لا تحتاج إلى استدلال بالمقارنة أو الموازنة ، لأن تلك الأحوال تدعبر من الأمور الواضحة بذاتها على أحد تعبير كنت .

ولقد ذهب أستاذنا الدكتور أبو ريدة إلى أن ثمة مشابهة بين مذهب إليه الأشعري وبين مذهب إليه المدرسة الديكرتية ، ورأيه هذا متضمن في قوله : « إن الأشعري قال أن أفعال الانسان لله خلقا وإبداعا ، وأنها كسبا ووقوعا عند قدرته ، فالإنسان يريد الفعل وتتجرد له همته ، والله يخلق . وقد دعى الأشعري إلى هذا الرأي الذي يشبه رأى بعض الفلاسفة المسيحيين مثل ديكرت ومالبرانش — وجويلنكس»^(٢) .

وجدير بنا — لكي نتحقق من مدى صحة هذا الرأي — أن نرجع إلى بعض آراء هؤلاء الفلاسفة ، فإذا ما وضعناها أمامنا ، أمكننا بشيء من الفهم والمقارنة أن نحكم بهذا التشابه . مع ملاحظة أن هذا سيكون بإيجاز كبير ، لأننا لسنا بصدد عرض المذاهب بقدر ما نكون بازاء تبين للافكار للتشابه فقط لإيضاح مظاهر التأثير والتأثير في المجال الفكري .

ولعلنا إذا رجعنا إلى كتاب « الدكتور ماجد فخري » عن « مذهب الاتفاقية الإسلامية » أو المناسبة كما أردنا أن نسميه ، نجد به يشير إلى ذلك التأثير الحاصل من الأشاعرة أو الفكر الإسلامي عامة في المدرسة الديكرتية

(١) نفس المصدر والصيغة .

(٢) تاريخ الفلسفة في الإسلام هامش ص ١١٧ .

(م ٢٤ — الحربة المشوثة)

من حيث فكرة الملل الإتفاقية ، وهو يذكر أن الإتفاقية تعرف بأنها :
 « الاعتقاد في الفاعلية المطلقة للاله ، وتقابلها مباشرة أحداث الطبيعية التي
 تصبح بمثابة مناسبة أو مجرد حادثة طارئة وشكلية . والنوع الإسلامى من هذا
 الاعتقاد لم يكن له مثيل في تاريخ الفلسفة عامة . واسكن يرجع الفضل في جعل
 هذه الفكرة مذهباً عاماً منسقاً إلى مالبرانش ، والذي أخذ وجهة النظر
 الإسلامية ونظمها ورتبها لكي تتعين فيما بعد مذهباً عاماً عند عدد من
 المسيحيين ^(١) . أمثال « كورديموى ومالبرانش وجويلفسكس » ^(٢) .

ويحكى ماجد فخرى قصة انتقال « الإتفاقية » الإسلامية إلى اللاتين
 بواسطة موسى بن ميمون ، ويحكى قصة تطورها من القرن التاسع حتى
 أصبحت مذهباً على يد الديكارتيّة الحديثة ، ويحفظ ماجد مكانة الفيزيائي عند
 الإتفاقية ، إذ أن ثمة تأثيراً كبيراً لأحداثه فقد الفيزيائي الصريح للعلمية في
 نهات الفلسفة ^(٣) .

ومذهب المناسبات يعرف بأنه المذهب القائِل بأن المخلوقات هي وأفعالها
 مناسبات لوجود موجودات وأفعال أخرى بفعل الخالق ... واستخدم
 مالبرانش هذا الاصطلاح للدلالة على إنكار القوى الفاعلية في المخلوقات ،
 وقصر التفاعل على مجرد الصدام الخارجى بموجب قوانين كلية ثابتة من
 صنع الله ^(٤) .

وقد أجمعت كتب تاريخ الفلسفة والمعاجم على أن مذهب الإتفاقية قد

1) Islamic occasionalism, p. 9.

2) Vocabulaire de la philosophie, p. 711 .

3) Islamic occas p. 14, 15.

(٤) المعجم الفلسفى : يوسف كرم، مراد وهبى ص ١٩٧ .

ظهر عند مالبرانش الرغبة في إزاله الصمومات الموجودة في القول بشأنية النفس والجسم^(١).

وإذا كان الداعى إلى القول بالإتفاقية هو حل مشكلة النفس والجسم ، فإن ثمة داعيا آخر هو ما يذهب إليه بعض المؤرخين من أن مالبرانش خشى من القول بفاعلية أو علل طبيعية إلى جانب الآلة فيقع في خطأ الوثنية التي جطت إلى جانب الله آلهة أخرى .

وبذلك يكون الداعى الذى دعا مالبرانش إلى القول بالإتفاقية هو نفسه الداعى الذى كان عند الأشاعرة وهو دبنى محض . فالأشاعرة كانوا يرون أن القول بالقدرة الحادثة يتنافى مع القول بالتقدير الإلهى الشامل ، وهذا هو مانجده عند الديكارتية من أن هناك علة حقيقية واحدة فقط ، لأن ثمة إلها واحدا حقيقيا فقط ، وأن الطبيعة أو القوة الطبيعية لكل شئ هى ببساطة إرادة الله ، وأن كل العلل الطبيعية ليست عللا حقيقية ، بل هى مجرد علل إتفاقية للتأثيرات الطبيعية . وليس ثمة قدرة للإنسان على أن يحدث تغييرا في العالم الخارجى ، ولكن كل هذه التأثيرات ، والتأثيرات أفعال الله تعالى . وكل فعل جزئى للإرادة لا يستطيع أن يحرك الجسم الإنسانى ، ولكن بمناسبة هذا الفعل للإرادة يتدخل الإله ويغير الجسم إلى الكيفية التى منها يحقق الإنسان الرغبة المطلوبة . وبهذا تنحل مشكلة العلاقة بين الجسم والنفس ، ويبقى التوحيد قائم ، باتفاق جميع ذلك مع القول بالتقدير والقدرة الشاملة للإله سبحانه . وهكذا فقد قصرت الديكارتية الطلية على الله وحده ، بل

1) A.K. Rogers, A Student's History of phil. p 253.

ذهب الأستاذ يوسف كرم إلى القول بأن البرانش جمل من الله الفاعل الواحد ، وكاد أن يجعل منه الوجود الأوحد^(١) .

وإذا كان أصحاب مذهب المناسبات قد شابهوا الأشاعرة وتأثروا بهم في فكره التوحيد العاقل ، ونفى الفاعلية الإنسانية ، والقول بالقدر الشامل فقد اتفقوا معهم كذلك فيما يترتب على الأقول السابقة وهو القول بأن «الله هو الذى يصور لنا فكرة الخير والشر الجزئى ويدفعنا نحوه»^(٢) . وهذا رأى يشبه إلى حد كبير رأى الأشاعرة فى أن الخير والشر شرعيان ، فالخير مادلنا الشرع وأمرنا الله به ، والشر شر لأن الشرع نهانا عنه . بل إن وجه المشابهة بين الأشاعرة والديكارتية قد اطراد فى النقد الموجه إلى كل منهم ، من حيث أنهم بكل تلك الآراء ينسبون الشر لله ، ويخالفون صريح الدين من حيث انتفاء صحة التكاليف والمسئولية والجزاء . فنجده « كولينز Collins يشير إلى أن « هيوم » نقد القول بالاتفاقية عند مالبرانش لأنها تركز كل العلية فى الفاعل الأول وهو الله ، ثم تجعل الإنسان مسئولاً عن كل الشر الذى يحدث فى العالم »^(٣) .

وإذا كان الأشاعرة والديكارتية قد تشابهتا من حيث صحة النقد الموجه إليهما ، والنقد قائم ضد آراء معينة ، فإذا كان النقد متشابهاً كانت الآراء التى نقدت متشابهة أيضاً . وبذلك يصبح مقالنا للفقهاء العرب من وجود التأثير

(١) تاريخ الفلسفة الحديثة ص ١٠٢ ، وقارن أسس الفلسفة ص ١٤٧ وقارن مذهب الاتفاقية الإسلامية ص ١٠ ،

Godin Modern philosophy, p.86, 245.

(٢) تاريخ الفلسفة الحديثة ص ١٠٠ .

3) Godin Modern philo.p.116 .

من الأشاعرة في مذهب الإنشائية الحديثة ، وكيف لا يكون ذلك صادقا وكلاما - كل في عصره - قد انبرى للدفاع عن الدين في التوراة، بيد الإلهي، فكان كل منها هو المذهب الشرعي والسني والمديني في عصره .

ولكن ثمة عبارة ذكرها الأستاذ يوسف كرم عن مالبرانش ، تؤكد وجود شبه بينه وبين لامترزة - خاصة والملة-كل-بن عامة- في قولهم بأن الفعل هو من أدل الدلالة على وجود الله - كما بينا في البحث - وتلك العبارة هي قول مالبرانش : « ما من شيء إذا تأملناه كما ينبغي الا ردنا إلى الله »^(١) .

ويقول في موضع آخر : « بأننا لا نرى الذات الالهية في نفسها بل فقط في نسبتها إلى المخلوقات ، ومن جهة ما هي قابلة لمشاركة المخلوقات فيها »^(٢) .

وعلى كل حال فإن الأقرب إلى الصواب هو اتفاق تلك الآراء مع آراء الأشاعرة القائلين بأن الأشياء وأفعالها مناسبات للأفعال الإلهية ، أو هي ظروف ومجالات لوجود الاله ، فتسكون الوجودات جميعها - من هذه الجهة - تميل إلى وجود الله وفاعليته .

أما قول مالبرانش « أن الله وحده هو الفعل ، ينمي النبات بمناسبة حرارة الشمس ، وبفعل كل شيء بمناسبة شيء آخر . وليست المخلوقات عللا ، وليكنها هي وأفعالها فرص أو مناسبات لوجود موجودات وأفعال أخرى بفعل الخالق »^(٣) وهذا كله شبيه برأى « جهم » الذي ذهب فيه إلى أن قولنا

جری الماء وطار الطیر وسقط الحجر ، كل هذا على سبیل المجاز لا الحقيقة ، لأن هذه الموجودات ليس عندها القدرة الحقيقية لفعل تلك الأفعال بحيث تنسب لها حقيقة ^(١) .

وقول مالبرانش بأن الله قد ربط بين مخلوقاته وأخضعها بعضها لبعض بموجب قوانين كلية ثابتة دون أن يمنعها فاعلية ما ، فوهما ناشيء من أننا نحكم بالعلية حيث لا يوجد سوى اقتران مطرد ، وأننا لا ندرك بالحس أى شيء آخر يمكن أن يكون العلة لغيره من الأشياء ^(٢) . هذا الذى ذهب إليه مالبرانش هو قول الغزالي فى العلية بأنها ليست رابطة ضرورية بل هى علاقة اقتران بحكم العادة وتبعاً للمشاهدة الحسية فالتجربة لا تظهر لنا علية الجسم الذى يحرك جسماً آخر ، بل تظهر لنا فقط أن الجسم الآخر يتحرك ، فالحركة تظهر لنا ، أما رابطة العلية نفسها فلا تتضح لنا ، ولذلك فليس ثمة علة حقيقية ، لأنها يجب أن تعلم ما تفعل وكيف تفعل ، وبهذا تنقضى العلاقة الضرورية والوجوب الطبيعى الذى بين العلة والمفعول عند كل من الغزالي ومالبرانش إلا فى حالة واحد فقط هى العلة الأولى ومعلولاتها ، مع ملاحظة أنها علة إرادية إختيارية . وبذلك تصبح « جميع الأجسام آلات ، ولا نفس لها ولا شعور ، فالكلب الذى يعوى عند ضربه لا يشعر بالألم ، ولكن مثله مثل الآلات التى يصنعها الإنسان ويرتب فيها حركات وأصواتاً على حركات أخرى » ^(٣) .

وأيا كان الأمر ، فيمكننا الرد على هؤلاء بقول موجز مؤداه أن

(١) شرح الأصول الخمسة ص ٣٦١/٣٦٤ .

(٢) الفلسفة الحديثة ص ٩٧ .

(٣) نفس المصدر ص ٩٩ .

الانسان هدف افعال حقيقية ، وليس هو مناسبة لها ، لأن الانسان هو الذي يهيئ ظروف المصادفة والمناسبة تبعاً لاختياره وإرادته وعقله ، لا أن المصادفة أو البخت هو الذي يهيئ له أفعاله . كما يمكننا أن نقول بما قاله ديكارت من أنه « من الواضح أننا نملك إرادة حرة تستطيع القول والرفض ... وبأننا نخطئ إذا شككنا فيما ندركه داخلياً ونعلم وجوده فيها بالتجربة »^(١) .

1) Descartes, Oeuvres et lettres, p. 588.

تعقيب

٣ - تعقيب

كان أصل العدل من أهم أصول المعتزلة ، ومؤداه أن الإنسان قادر ، مختار ، ومستول عن أفعاله بحكم الشرع . وقد يبدو أن هذا لا علاقة له بالعدل ، ولكن يجب أن ننظر في هذا الأصل في ضوء المشكلة الخاصة به ، وهي مشكلة الفعل عامة ، والإنسان خاصة ، فلما كان الجهمية قد نفوا الاختيار الإنساني ، وكذلك نفوا القدرة ترتب على ذلك نفي الفاعلية الإنسانية وبالتالي نسبة الأفعال ، بما فيها من شرور ونقص إلى الله تعالى - وعلى ذلك فإن للمعتزلة حين أكدوا العدل الإلهي فقد أكدوا القدرة والاختيار الإنسانيين.

وفي هذه الحالة يصبح معنى العدل الإلهي أن الله إذا كان قد كلف الإنسان وسيحاسبه ويمارزه ، فإنه قد أعطاه القدرة والاختيار . ويرتب على ذلك أن تستقل أفعال الإنسان عن أفعال الله ، وبالتالي لا يصح أن يتدخل الله في أفعال الإنسان فلا يضاف لله شيء من أفعال مخلوقاته . ولقد كان المعتزلة يرون من ذلك تنزيه الله عن النقص وخصوصا الظلم . لأن منطق الجهمية يؤدي إلى أن يحاسب الإنسان ويماقب على فعل لم يفعله ، ولكنه - بحسب المعتزلة - لا يجازى الإنسان إلا على ما فعله بالمعنى الحقيقي لكلمة الفعل بما فيه من تأثير وفعالية وقوة .

وإذا كان المعتزلة قد أقرروا العدل الإلهي لتوضيح العلاقة بين الفعل الإنساني والإلهي ، فإنهم قد نزعوا كذلك إلى الكشف عن ماهيات وحقائق الأشياء ، وترتيب النتائج عليها . وهذا ينطبق على نظرتهم للإله وللإنسان . وإن هذه النزعة إلا مظهر طبيعي لما اشتهر عنهم من أنهم كانوا ميالين

إلى التقنين — أى تصور الأمور بحسب قواعد منتظمة وقوانين مرتبة محكمة وليس عندهم مجال لما سوى ذلك ، وهم لذلك يقولون بالفائية فى الأفعال ، سواء الإلهية أو الطبيعية أو الإنسانية : فأفعال الله تجري وفقاً لطبيعته ، وكذلك أفعال الإنسان وسائر الموجودات . ولقد توسع المشركون فى تطبيق هذه النزعة ، كما تشددوا فى هذا التطبيق لمبادئهم إلى حد أنه يخيل للإنسان أنه لا يوجد مجال لما يسمى بالحرية أو الاختيار الإلهى ، وهذا خطأ ظاهر ، لأن الله — بحسب مذهبهم — لا بد أن يفعل أفعاله الطبيعية ولا بد من أن يثيب ويعاقب طبقاً لقانون صارم . وكل هذا وإن تناهى — نظرياً — مع الحقوق الإلهية إلا أنه يكشف عن فلسفة طبيعية تغلقت فى مذهب المعتزلة . وليس فى هذا حد من الفاعلية وانسمول الإلهيين بل إن هو إلا نعيم للكمال والعادل الإلهيين فحسب .

وإلى جانب ما تقدم نجد المعتزلة قد قالوا بفعل الطبيعة ، أى أن الطبيعة تفعل أفعالا خاصة بها، ولكن إذا كان الله قد خلق الإنسان قادراً مخيراً، فإنه قد خلق الطبيعة مقهورة ومسخرة ، تصدر عنها أفعالها تبعاً لحتمية مطابقة ، أو بحسب إيجاب الخلقة، أى تبعاً لما تقتضيه صفات الأشياء وطوائعها، والطبيعة من هذه الجهة شاهدة ودالة على وجود الله ، ولذلك نجد أن الذين اشتغلوا بالعلم الطبيعى من المعتزلة ، كانوا — إذ يلاحظون طوائع الأشياء وأفعالها — يشيرون دائماً إلى ما تدل عليه من حكمة وتدبير لوجود الطبيعة عامة .

وإذا كانت العلاقة بين الله والإنسان — فى نظر المعتزلة — قائمة على العدل والاستقلال فى ميدان الفعل ، فإن الطبيعة هى الميدان — أو المجال — المباشر للفعل الإلهى . ولكن الإنسان بما له من قدرة واختيار موجود وسط نظام الطبيعة ، وهو يؤثر فيها . وهذا يدعو إلى التساؤل عن مدى تأثير قدرة

الإنسان في مجرى الطبيعة ، وعن مدى مسئولية عن نتائج أفعاله التي تقع في ميدان الطبيعة . وهذا البحث مع أهميته من الناحية العلمية الفلسفية ، إلا أن المعتزلة بحثوا ذلك لبيان مسؤولية الإنسان عن نتائج أفعاله إذا كانت هذه النتائج تقع في ميدان الطبيعة — ولقد تنوعت آراء المعتزلة في الفعل الإنساني .

فالبعض قال ان أفعال الإنسان كلها حركات كالفسكر والإرادة والعلم ، ومنهم من قال أن الإنسان يفعل في ظرفه وهيئته فقط أي في نطاق جسمه فحسب . ومنهم من قال أنه لا يفعل للإنسان سوى الحركة وهي تشمل ظرف الإنسان وحيزه . فثلاً يكون تحريك الإنسان أيده فعلاً عند البعض ، على حين أنه في نظر البعض الآخر عبارة عن فعل يقع في ميدان الطبيعة .

ولقد بحث المعتزلة هذه الموضوعات تحت إسم التزايد ، ومعنى هذه الكلمة واضح وهو تولد شيء من شيء ، أو فناء شيء من شيء . ولكن بواسطتهما ، وهذه الكلمة تدل بحسب اصطلاح المتكلمين — الذين انحدروا بها دون الفلاسفة — على البحث في العملية الطبيعية ، وذلك هو مذهب الفلاسفة ، فكان للمعتزلة فضل في استحداث هذا المصطلح الذي لم يجد له مثيلاً عند الفلاسفة السابقين عابهم . وأول من بحث في هذه المسألة هو أبو الهذيل الخفاف وبشر بن المعتمر في أوائل القرن الثالث للهجرة . والمعتزلة جميعاً يميزون بين ما يسمى بالفعل المباشر والفعل المتولد ، ولأول هو الفعل الذي يرجع إلى الفاعل دون واسطة كالفسكر والإرادة والحركة والثاني هو الذي يلي الانبعاث الإرادي أو الفسكرة أو إلى الحركة . وهم يسمون هذا الفعل الذي يلي الفعل المباشر بالسبب ، بالمعنى النوى لهذه الكلمة أي الواسطة بين شيئين . وهو هنا الواسطة بين التعلية الإنسانية كما تتجلى في الإرادة أو

الفكر أو الحركة — بحسب مختلف الآراء — وبين ما ينشأ عنها ويكون واقعاً في ميدان الطبيعة . وهذا الفعل الأخيرة الواقع في ميدان الطبيعة هو الذي سموه بالفعل المتوحد ، وأرادوا به المعلوم الناشئ بحسب العلية الطبيعية بما فيها من علة حقيقية وعلة ثانوية . ومن الواضح أن الفعل المباشر لا يخرج في كل جزء من أجزائه إلى أن يكون الفاعل حياً مؤثراً بدفعة مستمرة . كما يحتاج إلى عزم وقصد متجدد ، ولا بد له من قدرة موجودة بالفعل ، ولذلك يعبر عنه بأنه الفعل المباشر بالقدرة .

أما السبب — أي الواسطة — فهو أقل حاجة للقدرة والعزم ، ولكن نتولد يستغنى عن القدرة والإرادة حال ظهوره . وذلك لأنه ربما يقع بقدرة تكون قد انعدمت ، وأيضاً لأنه يقع في ميدان خارج عن حيز الإنسان . والمتوحد وإن كان من حيث المبدأ يرجع إلى سبب صدر عن الفاعل ، فإنه في الحقيقة يخرج عن ميدان فعل الفاعل ، ولا يستطيع الفاعل أن يستدركه أو يوقفه بعد حصول سببه .

ولقد بحث متكلمو المعتزلة في التولدات من حيث مصدرها ، ففهم من يرجعها إلى العلة الأولى ومن يرجعها إلى السبب والعوامل المتوسطة ، ومنهم من بردها إلى الآلية في الطبيعة .

ونلاحظ أن البعض من مفكرى المعتزلة كان يرى أن كل ما جاوز محل القدرة أي حيز الإنسان — فهو فعل لله بإيجاب الخلق ، ويشمل ذلك الإحساس والادراك ونتيجة للخدمات في القياس المنطقي .

ومنهم من رأى أن الإنسان لا يصح أن يعد علة للأشياء التي يعرف كيف تحصل ، أو الأشياء التي يتمكن من السيطرة على سيرها وحدوثها .

ومنهم من رأى أن ما يقع في الطبيعة بسبب عن فعل الإنسان هو فعل
لا فاعل له .

ونظراً لأن البحث قد تمدى الغرض الأصلى — وهو تحديد المسئولية
الإنسانية — وأصبح بحثاً موضوعياً ، ونظراً لأنه قد ترتب على ذلك انطباع
معالم مسئولية الإنسان عن نتائج أفعاله التى تقع في ميدان الطبيعة ، نقول أنه
نظراً لكل ذلك فإن علماء المعتزلة في المرحلة الثانية في القرنين الرابع
والخامس الهجرى ، قد نقدوا آراء المعتزلة السابقين ، ونظروا في المسألة ثانياً
على أساس الحرص على تحديد مسئولية الإنسان ، وكان المعيار الأول في ذلك
هو أن ما يقع من الإنسان طبقاً لدواعيه وبواعثه ، أو طبقاً لقصدته وإرادته ،
يكون الإنسان مسئولاً عنه ، سواء كان واقفاً في نفسه أو في غيره من مجال
الطبيعة — من بنى الإنسان أو الأشياء الطبيعية — وما وقع نتيجة لفعل الإنسان
من غير أن يكون قاصداً له ولا مريداً ، فلا يسأل الإنسان عنه .

وكان هذا النقد ضرورياً لأن البحث فيما سبق ذلك أدى إلى القول
بوجود الإنسان وسط نظام الطبيعة بوصفه طاقة فعالة بالقدرة والارادة ،
وبعد ذلك يهتز نظام الطبيعة طبقاً لقوانينها وعلى نحو لا يكون للإنسان
مدخل فيه .

ونسق طبعاً أن تزيد تفصيلاً فنقول إن المعتزلة اهتموا بالتوليد لتفسير
الأفعال على أساس طبيعى فلسفى ، بارتباط علل بممولات وأسباب بمسببات ،
وبصدور فعل مترتب لاحق على فعل سابق وبينهما فعل ثالث بمثابة الواسطة
أو همزة الوصل ، وجميع تلك الأفعال تصدر عن الإنسان وبذلك يمكن تحديد
مسئوليته والتعرف على نطاق قواعده وتأثيره .

وعلى ذلك فالتوليد بوضح التأثير والفاعلية والعلية والتقنين في المجال الإنساني والطبيعي ، من حيث التأثير الإنساني في الأشياء الطبيعية وفي بني الإنسان ، أو التأثير الطبيعي للأشياء بعضها في بعض أو في الإنسان والشرط الأول للنسبة الفاعلية للإنسان وقوع الفعل بحسب القصد والإرادة إلى جانب القدرة ، ويتمثل ذلك في ظهور الفعل واقعاً من جهة الفاعل ، والفعل المتولد نلاحظ أنه يقع بحسب تلك الأحوال ، وعلى ذلك يكون راجعاً إلينا إحداثاً وتأثيراً .

والقدرة والفاعلية تعد متضابقتين ومتلازمتين ، بمعنى أن قدرة دون دور - وهو بعض أساسي بها - لا فائدة منها ، فإن حدوث الفعل يعد دليلاً على أنه واقع بحسب قدرة ومن جهة قادر عليه . وإذا كان ثمة تلازم بين القدرة والفاعلية ، فهناك تلازم كذلك بين القدرة والعلم - في التوليد - فلا يقدر الإنسان على توليد فعل ما إلا بعد أن يكون عالماً بكيفية إحداثه ، وعلى أساس هذه المعرفة يتمكن من إيجاد الأسباب اللازمة التي يتولد عنها الفعل ذاته وعلى ذلك ينتج عن العلم والقدرة والإرادة والدواعي والقصود علة تامة وكافية لحصول المعلول ، أما كل منها في ذاتها وبصرف النظر عن الآخرين ، فلا تعد إلا سبباً جزئياً ومساعداً فقط لحصول المعلول ، ولا يمكن أحدهما أن ينفرد بإحداث ذلك للمعلول . فقدرة بلا علم ولا إرادة ولا دواعي تكشف عن جبر وقهر ، وعلم وإرادة بلا قدرة يكشفان عن عجز ونقص .. وكذلك الحال بالنسبة لأحدهما بدون الثالث الآخر . ولذلك فنحن لا ننكر صفات الأجسام وطبائعها التي تفعل وتتفاعل بها ، والتي تتميز بها صفة الفاعلية والتأثير . لأن هذا هو الذي ينبعث عنه - وهو غابتنا - أعني إثبات وجود إنسان يفعل في الأشياء ويؤثر فيها ، وإثبات تأثيرات الأشياء وتأثيرات لكل

— ٣٥ —

حسبها في الآخر وفي الإسلام كذلك بحيث يتقبل العالم بالحوكمة والنشاط ،
فيحقق الغرض من وجوده ، وهو البرهنة على وجود كائن أعظم وراء هذه
الأفعال ، هو الله تعالى الذي وهب الأشياء وسائر المخلوقات قواها وقدرها ،
وأفعالها ، بل ووجهها وجودها ذاته ، وذلك يؤكد ثبوت العدل والواحدية
الإلهيين ، ثم السكالك الإلهي في كونه لا يفعل ما هو نقص وشر ، فالشروع
مجال فعلها أو انتسابها إلى الله ، بل يجب انتسابها إلى فاعلها الأصلي حتى
يستحق عليها الجزاء - إذا اقتضى الأمر ذلك - وإلا لقادى بنا نقي ذلك إلى
نفي الشرائع والعدل والسكالك الإلهي .

وحينئذ يكون الفاعل الأصلي المولد لهذه الشرور ليس إلا الإنسان .

ولا بد من القول بوجود الأفعال المباشرة والمتولدة وحصولها - لأن
الأفعال لا تخرج عن هذه القسمة الثنائية ، بصرف النظر عن الأفعال المختلعة
التي ينفرد تعالى بمخلفها - وهذا الحصول يتساوى سواء كان من فعلنا أو فعله
تعالى ، ذلك لأن إثبات جميع الأفعال متوالة يوجب إثبات الإلهية في
الأسباب والمسببات التي هي المتولدات ، وهذا يستحيل . كما أن إثبات جميعها
مباشرة بوجب أن لا تقع المتولدات البتة ، وهذا يستحيل لثبوتها وحصولها
بحسب أحوالنا ودواعينا . والأفعال المتولدة والمباشرة لما كانت حادثة ،
وكانت المولدات تتساوى في كونها تحتاج إلى المحدث ، نتج عن ذلك
ضرورة كبر الأفعال المتولدة والمباشرة تحتاج إلى المحدث ، لأن الحاجة
لا تختلف عن محدث لآخر ، ومحدث المتولدات وفاعلها فيه خلاف ، فهو الله
تعالى عند أهل السنة والأشاعرة - والجهمية من قبلهم - ولا كسب للإنسان
خاصة ، وفاعلها هو الإنسان عند المعتزلة بالجمله ، وهو الطبيعة عند الناطلين
بالبطاع منهم ومن غيرهم من الفلاسفة .

(م ٢٥ - الحرية المسبولة) .

وبحسب المعتزلة يمكننا إلى جانب قولنا بفاعلية الإنسان للمتولدات ، أن نقول بفعل الإله لها أيضاً ، إذ أن إيجاب السبب لما يوجبه لا يختلف بحسب الفاعلين ، بحيث يكون حكم الفعل والسبب الذي يولده بمنزلة التقييح والتحسين ، إذ أن حكم التقييح هو قبيح من أى فاعل يفعل ، ونفس الحكم بالنسبة للحسن ، لأن الأفعال إنما تقع وتحسن لا لحال. يرجع إلى الفاعل واختياره ، بل إلى ذاتها يرجع التحسين والتقييح . وشأن المتولدات في ذلك شأن الأعداد الحسابية التي تحمل في ذاتها صدقها وصحتها ولا مدخل لاختلاف الفاعلين في تغييرها أو في الحكم عليها .

وإذا كان الله تعالى بمتك من عمل الفعل وإيجاده بل وخلقها كما هو بديهي ، وإذا كان يقدر على إيجاد الأفعال بأي صورة يشاء ، على سبيل المباشرة أو التوليد ، فمع ذلك كله لا يكون الحكم بأنه يفعل على سبيل التوليد وبالأسباب فيه حط من قدره أو نقص ، بل إنه محافظة على التطبيق الشامل لفكرة السببية على سائر الأفعال .

ويجب أن لا نتمسك بإمكان الفعل والترك أساساً لتعريف الفاعل الحر المختار ، وبالتالي شرطاً لكوننا فاعلين للمتولدات ، لأننا لو أجزأنا ذلك بالنسبة للإنسان وأحلناه على الله لكان الإنسان مختصاً بأمر زائد - وهو إمكان الترك - فيكون أقوى في الفاعلية ، وذلك بين البطلان بذاته ولكن يمكننا أن نحل ذلك الإشكال ، لأننا إذا نظرنا في الفاعل الذي يفعل تبعاً لحكمته دون تغيير ، وتردد في الفاعلية ، وجدنا أنه أكل من ذلك الذي يخضع للظروف وللوثرات الخارجية من جهة ، ويخضع من جهة أخرى للأحوال النفسية الداخلية من صوارف وبواعث ، تكاد تكشف عن انقسام في نفسه . فلا ضير من أن يكون الاختيار الإنساني في إمكان الفعل والترك

إذا اقتضى الأمر ذلك إذ أن بعض الأفعال يكون عدم فعلها وتركها خيراً من فعلها .

وأن الله تعالى بوصفه جعل الإنسان قادراً على فعل المتولدات ، يمكنه أن يقدر الميت والجناد على فعلها كذلك ، ولكنه لا يرضى ذلك .

ولذلك فهو تعالى أقدر الإنسان فقط لأنه وحده هو المكاف والمثول وشروط التكليف هي القدرة والعقل والآلة والشهوة وزوال اللوانع ، والفعل الإنساني ينهي إلى ضرورة وجود المسؤولية وهما متلازمان فالإنسان لا يسأل إلا على ما يفعل لا على ما لم يفعله ، ولا معنى كون الإنسان مسئولاً عن نتائج أفعاله أنه قد انفرد بإيجاد كل العمليات التي يتضمنها الفعل ، بل يكون مسئولاً عن السبب المؤدى إلى الفعل فقط . وتتحدد المسؤولية بحسب النتيجة التي يؤدى إليها السبب الكافي ، وينسحب ذلك على من يصدر عنه سبب ثم يموت أو يعجز قبل حصول السبب . فإن الراى يستحق الذم والعقاب على السبب من حيث قد نتج عن سبب أوجده الراى ، ذلك لأن السبب وإن لم يقع بالفعل إلا أنه فى حكم الواقع ، أى أن السبب موجود بالقوة والإمكان ، ما دام سببه الذى سيولده قد حصل بالفعل . وبذلك تصبح حقيقة الفاعل ليست فقط من وجد مقدوره وتحقق ، بل كذلك من يحتمل إيجاد المقدور من جهته لحدوث سببه ، ولو لم يتحقق بالفعل - أى المقدور - ولا يؤثر فى ذلك كون الفاعل - حالة حصول الفعل المتولد - قادراً أو عاجزاً ، حياً أو ميتاً .

وبالجملة فإن كل موجود وكل مخلوق - ماعدا الإنسان العاقل - يعد غير مسئول عن أى أفعال تصدر عنه ، بل إن هذا البذور - إن حدث - فعلى

سبيل المجاز من جهة كونه بحسب صفات طبيعية ، لا يمكن الانفكاك عنها كما أن أفعالها تقع عنها دون علم وقصد ، ودون روية واختيار . وعلى ذلك تقع المسئولية والعوض على الممكن لما من أفعالها إذا كان هذا الممكن هو الإنسان ، أو يكون العوض وحده — دون المسئولية — على الله ، بوصفه لم يمنع تلك الموجودات الشروط اللازمة لتكون مسئولة حقاً .

وبعد فلو نظرنا نظرة إجمالية في المتولدات وأسبابها لوجدنا أن :

المجاورة تولد التأليف ، ولكن لا على سبيل التوقف والافتقار ، بل على سبيل الوجوب الضروري ، ولذلك فالملاقة بينهما علاقة ضرورية ، فلا مجال لوجود البدواعة والاختيار بين السبب والسبب ، وكذلك فلا مدخل لطبع المحل في توليد التأليف إذ يقول التأليف بحسب المجاورة لا بحسب المحل ذاته ، وإلا لما احتاج إليها ، ولكن ثبوت حاجته إليها يؤكد ضرورة انفرادها بتوليد التأليف دون ما عداها وإلا لكان وجودها كعدمها ، ويمكن التوسع أكثر فنقول ان كلا من الاعتماد والمجاورة يمكن أن يولد التأليف على أساس أن الاعتماد يولد للمجاورة وهي تولد التأليف ، فيكون المجاورة هي السبب القريب ، والاعتماد هو السبب البعيد مع ملاحظة أن المجاورة يمكن أن تولد التأليف دون اعتماد يولدها ، بينما الاعتماد لا يمكن أن يولد التأليف دون توسط المجاورة إذ أنها السبب الأقوى في وجود التأليف وتولده .

والإنسان لا يجوز أن يفعل الصوت والكلام إلا مع الاعتمادات والحركات ، والحال لا يختلف في سائر المتولدات من حيث حاجتها إلى الوسائط والأسباب التي لا يفتقر الله تعالى إليها .

فالكتابة تحتاج إلى اعتماد القلم على الورقة ، واعتماد اليد على القلم حتى تتولد الكتابة ولكنها يمكن أن تحدث عنه تعالى دون هذه الوسائط .

والنظر بولد أعلم ، ولا يوجد فرصة لدى الناظر كيما يمنع نظرة من التوليد
وكذلك لا توجد عوائق خارجية يمكن أن تمنعه ، لأن المعرفة تقول باطنيا ،
ولا يمكن القادر أن يمنع ذلك التوليد الباطني ، والقياس على ذلك بمن
لا يستطيع أن يمنع توليد الشيع أو الرى سواء في نفسه أو في غيره . وقد
يتكرر النظر في الدليل مرة بعد أخرى فلا يتولد العلم للناظر في الوقت الأول
ويحدث في ذلك بعد عدة مرات ، كما أنه قد يقع العلم عند سير النظر وقليلة
ولا يتولد مع شدة النظر وكثرته . ولكن ذلك التوليد يتوقف على الفهم
من حيث البطء والسرعة ويتوقف على الانتباه والتركيز في وجودها وعدمها
ونوجه النظر إلى أن الجاهل الذي يتولد عن النظر في الشبهة ليس جهلا الا
بالنسبة لما عندنا من علم ومعرفة ، أو هو لا علم نستطيع أن نصحه إذا أردنا
ذلك وقصدناه ، لأن كل خصم تمبدي له آراء حدهه وكأنها الجاهل ، بينما
يوشك أن تكون آراءه . حدها من الصواب بالنسبة له . مع أن كلاهما
يختلف عن الآخر في رأيه ، فيكون كلاهما جاهل وعالم في نفس الوقت ولما
يكن ذلك من جهتين اثنتين .

ويمكننا أن نقول كذلك في توليد العلم أن الاعتماد بولد التفريق ،
والتفريق بولد العلم فصار التفريق سببا تاريخيا واسطة والاعتماد سببا أوليا
حقيقيا . وفي الحالين ثبت أن العلم يحدث متولدة سواء عن الرى
والتفريق أو عن الاعتماد بلا تقطيع .

وكلاهما يحدث عن الإنسان ، ففي هذه الحالة تكون الألم متولدة عن
الإنسان وذلك لأنه يقول عن أسباب من جهة وتبعا لأحواله ، مهما اختلفت
هذه الأسباب والأحوال .

والأصوات إذا الحاصل بين جسمين

صلبين ، وهذا الاعتماد يولد مصاكنة ، وعن هذه يتولد الصوت . وتوقف
شدة وضعف الصوت المتولد على صلابة ورخاوة الأجسام المتصاكنة وبالتالي
على كثرة وقلة الاعتماد . وإذا كان الاعتماد علة فاعلية أو سببا فاعليا يتوسط
بين الإنسان — العلة الحقيقية — وبين الأجسام فإن الصلابة والرخاوة
تعدان علة مادية يتوقف عليها مدى استعداد الجسم وقبوله للتوليد ، إذ أن
السبب يولد مسببه من الجهة التي يمكن أن يكون بها متولدا ، أى بحسب
إمكانيته لقبول التوليد وبحسب القوة الكامنة في المسبب والتي تساعد السبب
على التوليد .

وبوجه عام نستطيع أن نقول إن الحركات تحتاج إلى الاعتماد سببا
لتولدها بشرط المماسية بين الأجسام المحركة والمتحركة ، كما تحتاج الآلام
والأصوات والتأليفات — وهى حركات — إلى الاعتماد بشرط الوهى
والصاكة والمجاورة ، وهذه الشرائط هى الأخرى لا تتوافر إلا بالمماسية ولا يمكن
أن تكون الحركات سببا للحركات بل إن الاعتماد يكاد أن يكون هو وحده
المولد لسائر الأفعال التي تتمدى محل القدرة وخاصة أفعال الجوارح ، وأما
المتولدات من أفعال القلوب — كالألم — فإن سبب تولده كما ذكرنا هو
الفطر ، ولا مدخل للاعتماد فيه لأنه لا يتمدى محل القدرة ، وكذلك التأليف
مع أنه من أفعال الجوارح ، إلا أنه قد يستغنى عن الإعتماد ويكتفى بالمجاورة
سبباً له لاختصاصه بمحلين على الأقل كما ذكرنا .

وهكذا نجد أن البحث فى هذه المشكلة بعد بحثنا فى غاية البجدة والطرافة
إذ أنه ليس له نظير عند الفلاسفة السابقين ، كما أن له ظروفه وطبيعته ، لتنوع
الآراء فيه . وهو مثال من أمثلة تدل على عناية المعتزلة بموضوعات كثيرة هى

من صميم البحث العلمى أو الفلسفى ، ولكنهم إنما تعرضوا لها لاعتبارها الوثيقة بأصول مذهبهم .

ومن نرى — من كل ما سبق — دون مغالاة وإدعاء ، أن فلسفة المعتزلة فى التوليد هى فلسفة عقلية ، وطبيعية ، ووجودية ، وخلقية .

فهى فلسفة عقلية أولاً : وذلك لأنهم قد بنوا كل استدلالهم واستنتاجاتهم واعتراضاتهم على أساس منطقي عقلي محض . وذلك واضح كذلك فى نزعتهم العامة التى يميلون فيها إلى ترجيح العقل على النقل . وإن تعارضوا وفقوا بين استدلال العقل وما يأتى عن طريق النقل ، أو فسروا النص بما يتفق مع الدليل العقلي . ولذلك كانت استشهاداتهم — بعد الدليل العقلي — من النقل ، قرآنا وسنة ، والاتجاه العقلي يدل عليه تسمية بعض الباحثين لهم بأنهم أحرار الفكر أو العقليون .

وفلسفتهم طبيعية ثانياً : لأنهم إلى جانب بحثهم فى اترمان والنحن والسكون والحركة والأجسام والجواهر والأعراض . . . الخ وهى أبحاث تدخل فى صميم الطبيعيات ، نقول إلى جانب ذلك نجدهم فسروا التوليد تفسيراً منظماً محكماً ومقتناً ، على أساس إرتباطه بين الأسباب والسيئات أى أنهم تصوروا الأحداث والأفعال بحسب قواعد منتظمة وقوانين مرتبة ، وليس عندهم لما سوى ذلك محل ، وأصبحت حرية الاختيار عندهم أن يفعل الكائن بحسب قواعد وقوانين ذاتية ، ملتزماً بها التزاماً ذاتياً .

أما أن يفعل بحسب ما عليه هواه فذلك هو العبث واللا نظام ، الذى يؤدى إلى خلط الأشياء بعضها ببعض ، وضياع صفاتها ومميزاتها ، ولقد أراد المعتزلة أن يصلوا من التأمل فى ماهيات الأشياء وحقائقها إلى أصل كل فعل وسببه ، ولم يركنوا ولم يقتصر تفكيرهم على التفسيرات السحائية أو الغيبية ، أو امند

وقوت عضد الفلاسيراث اللاهوتية البعثة ، بل أسندوا - حين تطبيق - لكل فعل فاعلا ، ولكل مسبب سببا ، وأجده ، وذلك الإسناد على أساس على غيزيقي ، وعلى أساس عقل منطقي بمقد معرفة خصائص الأشياء ومفاتها وعلاقاتها .

ولعل فلسفتهم في التوليد هي سبق لقول للفلسفة الوجودية الحديثة في غرضها المأمن : بأن الإنسان هو كذلك بما يفهمه ، بما يفهمه من الإمكانيات ، وبما يصدر عنه من الأعمال وأنه لا وجود لموجود دون أعماله .

وبما دل كذلك في استنتاجهم المسؤولية من كون الإنسان مكلفا بمخاراة ، وإرجاع ضرورة الاختيار إلى التكليف ، والفلسفة الوجودية هي التي تقول بأن الحرية والاختيار يتبعان المسؤولية ، وكذلك فإن إمكان الفعل أو ضرورته يترتب عليهما وجود المسؤولية بل ضرورتها ، ذلك لأن الفعل يترتب عليه الخطأ أو الصواب ، ومن لا يفعل لا يخطئ . ولا يمكن الحكم بالخطأ أو الصواب الأعلى من يفعل ، أي على السلوك الإنساني والفاعلية . فالإنسان الفاعل هو الإنسان المختار وهو المسئول ، وهذه المسئولية تنعكس ابتداء على الحرية ، فكل منهما نتيجة حتمية وطبيعية الأخرى ، وأما من المتضاديات المنطقية . وأن الكلام عن السلوك الإنساني وعن المسؤولية والجزاء ، والحكم بالصحة والخطأ كل هذا يتأدى بنا إلى فلسفة المعزلة الخلقية وهي الفقرة الرابعة التي يمكن أن ننظر بها إلى فلسفتهم إذ أن الفلسفة الخلقية ، وخاصة الجانب العملي منها ، هي التي تبين معالم المسؤولية ، وتحدد نطاقها وتوضح متى وكيف يتأثر الإنسان أو يعاقب ، ومتى يمدح أو يذم .

فالجهل هو الفاعل لكل ما يصدر عنه ، التغيير والشر ، والإيمان والكفر

الطاعة والمصية . وهو المجازى على فعله ، والرب تعالى أقدره على كل ذلك
تبعا للتكليف . ويستحيل أن يخاطب الانسان بأفعل وهو لا يمكن من
الأتيان بالعمل ، وكل هذا يحس من نفسه بالقدرة والاختيار ، ويستشعر
الحرية في أفعاله .

فكأن بحث التوليد قد كشف لنا عن نزعات متعددة ، أو عن اتجاه
متعدد الجوانب في فلسفة المعتزلة وهذه النزعات الأربع وإن تمثل كل واحد
منها أو أكثر في كل مبحث من مباحثهم الكثيرة التي بحثوها ، إلا أنها
تجتمع كلها - كما بان اتضح - في مشكلة التوليد .

وبذلك يتحقق ما رمينا إليه في أول البحث من أن اختيارنا لتلك
المشكلة تابع من ميلنا . منذ الدراسة الجامعية . إلى القول من الفلسفة وإلى
المنطقى من الفكر البشرى ، وإلى المشاكل التي تفرغ عنها كثير من المسائل .

مصادر البحث

(أ) القرآن الكريم .

وكان اعتمادنا عليه من خلال : المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم .
ترتيب الاستاذ محمد فؤاد عبد الباقي القاهرة سنة ١٣٧٨ هـ .

(ب) المخطوطات .

أبو سعيد البهقي الجشمي : شرح عيون المسائل ، ج ٢ ، دار الكتب
(ب ٢٧٦٢٥) .

أبو منصور المازيني : العقائد المازينية ، دار الكتب (عقائد تيمور
١٤٧) .

الحسن بن متويه : التذكرة في علم الكلام ، دار الكتب (ب ٢٦٩٨٤)
وهذه النسخة ناقصة فرجعنا إلى نسخة أخرى تسمى : التذكرة في أحكام
الجواهر والأعراض ، دار الكتب (ب ٢٧٨٠١) ولذلك سنحاول أن نطابق
بين هاتين النسختين ونسخ أخرى موجودة بالمدار حتى تتمكن من تحقيق هذا
المخطوط الطريف .

القاضي عبد الجبار : المغني في أبواب التوحيد والعدل ، ج ٩ عن التولد
دار الكتب (٢٦٩٨٢) .

حميد بن أحمد المحلى : عمدة المسترشدين في أصول الدين ، ج ٢ ، دار
الكتب (ب ٢٨٦٨٥) .

تم تحقيق هذا المخطوط بالاشتراك مع زميل الدكتور فيصل عون وشرفته دار نشر
الثقة و يناير سنة ١٩٧٥ .

عمود بن محمد الملاحي الخوارزمي : ه الفائق في أصول الدين ، دار الكتب
(ب ٢٩٠٥٢) .

(ج) كتب منشورة :

هذه المجموعة تتضمن كتباً للمعزلة ، وعن المعزلة ، كما تتضمن كتباً
للأشاعرة وأهل السنة ، وكتباً في تاريخ الفلسفة : اليونانية والإسلامية والحديثة
والمعاصرة . وسنجد ضمن هذه المجموعة كتباً كان اعتمادنا عليها بسيطاً ولكننا
أثرنا أن نوردتها في ثبوت المراجع ، لأنها وردت في ثانيا البحث من جهة ولكي
تتوافر الأمانة العلمية من جهة أخرى .

وننبه إلى أن ورودها هنا بحسب الترتيب الأبجدي فقط ، لا بحسب اعتبارات
أخرى ، وهذه المصادر هي :

إبراهيم بن مصطفى الحلبي : د اللمعة في تحقيق مباحث الوجود وأفعال العباد
د تعليق الشيخ زاهد الكوثري ، القاهرة سنة ١٩٢٩ .

ابن حزم : د الفصل في الملل والأهواء والنحل د الاجواء د ٣ : ٥ ،
القاهرة سنة ١٣١٧ هـ .

ابن خلدون : د شفاء السائل لتهذيب المسائل ، تحقيق محمد الطنجي استامبول
سنة ١٩٥٧ م .

ابن رشد : د تهاافت التهاافت ، تحقيق موريس بويج ، بيروت سنة ١٩٣٠ .

ابن رشد : د فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ،
تحقيق البيرنادر ، بيروت سنة ١٩١١ .

ابن سبعين : د رسائل ابن سبعين ، تحقيق د . عبد الرحمن بدوي ، القاهرة
سنة ١٩١٥ .

ابن سبنا : د الاشارات والتفسيحات د الاجواء ٣ ، د تحقيق د : سليمان
دنيا ، القاهرة سنة ١٩٥٨ .

- ٣٩٤ -

ابن القيم الجوزية : د شفاء العليل في مسائل القضاء والتدبير والحكمة والتعليم
، تصحيح محمد بدر الدين الحلبي ، القاهرة سنة ١٣٢٣ هـ .

أبو بكر الباقلاني : د التمهيد ، تحقيق د . محمد أبو رييدة والمرحوم محمود
الخصيري ، القاهرة سنة ١٩٤٧ . كما رجعتنا في بعض الأحيان إلى تصحيح الأب
ريتشارد يوسف اليسوعي ، بيروت سنة ١٩٥٧ .

أبو بكر الباقلاني : د الإنصاف ، تحقيق الشيخ زاهد الكوثري ، القاهرة
سنة ١٩٥٠ .

أبو بكر محمد بن العربي : د العواصم من القواصم ، طبع عبد الحميد باديس ،
الجوائز سنة ١٩٢٦ م .

أبو البركات البغدادي : د المختبر في الحكمة ، ج ٢ ، حيدر آباد سنة
١٣٥٨ هـ .

أبو الحسن الأشعري : د اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع ، تحقيق
ريتشارد مكارثي ، بيروت سنة ١٩٥٢ .

أبو الحسن الأشعري : ، مقالات الاسلاميين ، تحقيق محمد محي الدين
عبد الحميد ، ج ١ ، القاهرة سنة ١٩٥٠ ، ج ٢ سنة ١٩٥٤ .

أبو الحسن الملقب : د التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع ، تحقيق الشيخ
زاهد الكوثري ، القاهرة سنة ١٩٤٩ .

أبو الحسين الحياط : د الانتصار والرد على ابن الراوندي الملاحد ، تحقيق
نيبرج ، القاهرة سنة ١٩٢٥ .

أبو حيان التوحيدى ومسكويه : د الهوامل والشوامل ، نشرة أحمد أمين
والسيد صقر ، القاهرة سنة ١٩٥١ .

أبو منصور عبد القاهر البغدادي : د أصول الدين ، استامبول سنة ١٩٢٨ .

أبو منصور عبد القاهر البغدادي : « الفرق بين الفرق » تحقيق محمد بدر ،
القاهرة سنة ١٩١٠ م .

أحمد أمين : « ضحى الإسلام » ، ج ٣ ، الطبعة السادسة ، القاهرة ، سنة
١٩٥٦ م .

أحمد بن المرتضى : « المنية والامل » ، تصحيح توما ارنولد ، حيدر آباد ،
سنة ١٩٠٢ .

أحمد عزت راجح (دكتور) : « أصول علم النفس » ، الطبعة الخامسة
القاهرة سنة ١٩٦٣ م .

أرسطو طاليس : « الطبيعة » ، ترجمة اسحق بن حنين ، تحقيق د . عبد الرحمن
بدوي ، ج ١ القاهرة سنة ١٩١٤ :

أرسطو طاليس : « في النفس » ، ترجمة اسحق بن حنين ، تحقيق د . عبد الرحمن
بدوي ج القاهرة سنة ١٩٦٤ م

أفلاطون : « الجمهورية — الكتاب العاشر عرض وتلخيص نظلة الحكيم -
محمد مظهر سعيد ، القاهرة سنة ١٩٦٣ .

أفلاطون : « المحاورات » ، ترجمة د . زكي نجيب محمود ، القاهرة سنة ١٩٥٤ م
توفيق الطويل (دكتور) : « أسس الفلسفة » ، الطبعة الثالثة ، القاهرة سنة
١٩٥٨ .

توفيق الطويل (دكتور) : « الفلسفة الخلقية » الاسكندرية سنة ١٩٦٠ م .

التهانوي : « كشف اصطلاحات الفنون » ، كتاب سنة ١٨٦٢ م .

الجرجاني : « التعريفات » ، القاهرة سنة ١٩٣٨ .

الجويني : « الإرشاد إلى قواطع الأدلة » ، تحقيق د . محمد يوسف موسى ،
على عبد المنعم عبد الحميد ، القاهرة سنة ١٩٥٠ م .

- ٣٩٩ -

- حنا المفاخورى ، خليل الجبر : تاريخ الفلسفة العربية ، ج ١ بيروت سنة ١٩٥٧ .
- دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام ، ترجمة د . محمد أبو ريده ، الطبعة الرابعة ، القاهرة سنة ١٩٥٧ م .
- سعد الدين التفتازانى : العقائد الفلسفية ، شرح نجم الدين عمر الفسفى ، طبع محمد على صبيح ، القاهرة سنة ١٣٢٦ هـ .
- الشهرستانى : الملل والنحل ، تحقيق محمد سيد كيلانى ، القاهرة سنة ١٩٦١ م .
- الشهرستانى : نهاية الإقدام فى علم الكلام ، تصحيح الفرد جيوم ، مكتبة الملتقى ببغداد بدون تاريخ .
- صدر الدين الشيرازى : الأسفار الأربعة ، طبع حجر ، طهران سنة ١٢٨٢ هـ .
- عبد الرحمن بدوى (دكتور) : أرسطو ، الطبعة الثالثة ، القاهرة سنة ١٩٥٣ م .
- عبد الرحمن بدوى (دكتور) : أفلاطون ، الطبعة الثالثة ، القاهرة سنة ١٩٦٤ م .
- عبد الرحمن بدوى (دكتور) : الإمان الوجودى ، الطبعة الثانية ، القاهرة سنة ١٩٥٥ م .
- عبد الرحمن بدوى (دكتور) : المثالية الألمانية ، ج ١ ، القاهرة سنة ١٩٦٥ م .
- عبد الرحمن بدوى (دكتور) : دراسات فى الفلسفة الوجودية ، الطبعة الثانية القاهرة سنة ١٩٦٦ .

عبد الرحمن بدوي (دكتور) : د ميخوفيف . الفيلسوف اليوناني ، الطبعة الثالثة
القاهرة سنة ١٩٥٩ م

عبد الرحمن بدوي (دكتور) : د فلسفة الاسرار : علي ، القاهرة سنة
١٩٦٧ م

عبد الرحمن بدوي (دكتور) : د مناهج البحث العلمي ، القاهرة سنة ١٩٦٣ م
عبد المهيمن بكر (دكتور) : د شرح قانون العقوبات . — القسم
الخاص ، ج ٢ ، القاهرة سنة ١٩٦٣ .

عثمان أمين (دكتور) : د الفلسفة الرواقية ، الطبعة الثانية ، القاهرة سنة
١٩٥٩ .

عثمان أمين (دكتور) : د محاولات فلسفية ، القاهرة سنة ١٩٥٣ م
عصم الدين الإيجي : د شرح المواقف ، شرح الشريف السند ، استامبول
سنة ١٢٩٢ هـ .

علي سامي النشار (دكتور) : د نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام ، الطبعة
الثالثة ، الاسكندرية سنة ١٩٦٥ م

علي عبد الواحد وافي (دكتور) : د المسؤولية والجوار ، الطبعة الثالثة ،
القاهرة سنة ١٩٦٣ م

علي مصطفى الغرابي (دكتور) : د أبو الهول العلاف ، الطبعة الثانية ،
القاهرة سنة ١٩٥٤ م

علي مصطفى الغرابي (دكتور) : د تاريخ الفرق الإسلامية ، القاهرة سنة
١٩٤٨ م

الغزالي : د (حياء علوم الدين ، تحقيق د . بدوي طبائنه ، البابي الحلبي ،
القاهرة سنة ١٩٥٨ م وقد رجعنا في الإحياء إلى ج ١ . كتاب قواعد العقائد
ج ٤ كتاب التوحيد والتوكل .

الغزالي : د المنقذ من الضلال ، تعليق وتصحيح محمد جابر ، مكتبة الجندي - القاهرة بدون تاريخ .

الغزالي : د الاقتصاد في الاعتقاد ، الطبعة الثانية ، القاهرة سنة ١٣٣٧ هـ .

الغزالي : د تهافت الفلاسفة ، تحقيق موريس بويج ، بيروت ، سنة ١٩٢٧ م

الغزالي : وقد رجعنا إلى مجموعة من رسائله تحت عنوان د القصور العوالي من رسائل الغزالي ، طبع مكتبة الجندي بالقاهرة بدون تاريخ .
وكان من هذه الرسائل :

(أ) الجلام العوام عن علم الكلام (ب) الرسالة الدنية

(ج) القسطاس المستقيم (د) المضمون به على غير أهله

فرويد (سيجموند) : د محاضرات تمهيدية في التحليل النفسي ، ترجمة د . أحمد عزت راجع ، القاهرة سنة ١٩٥٢ .

فخر الدين الرازي : د محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ، طبع الخانجي القاهرة سنة ١٣٢٣ هـ .

فخر الدين الرازي : د معالم أصول الدين ، على هامش المحصل ، نفس الطبعة السابقة .

فخر الدين الرازي : د المباحث المشرقية ، حيدر اباد سنة ١٣٤٣ هـ .

فؤاد حسن زكريا (دكتور) : د اسينوزا ، القاهرة سنة ١٩٦٢ م .

القاضي عبد الجبار : د المفتى في أبواب التوحيد والعدل ، تقبم وزارة الثقافة طبعه . بإشراف الدكتور طه حسين ، ولقد رجعنا إلى ما يعيننا منه فقط وهي الاجزاء الآتية :

(أ) ج ١١ : د التكليف ، تحقيق : محمد علي النجار ، د . عبد الحليم النجار ،

مراجعة د . إبراهيم مذكور القاهرة سنة ١٩٦٥

(م ٢٦ - المرية المستوفى)

— ٤٠٢ —

(ب) ج ١٢ : د النظر والمعارف ، تحقيق د . إبراهيم مدكور ، القاهرة
سنة ١٩٦٢ .

(ج) ج ١٣ : د اللطف ، تحقيق المرحوم الدكتور أبو العلا عفيف ،
مراجعة د . إبراهيم مدكور ، القاهرة سنة ١٩٦٢ م .

(د) ج ١٦ : د إعجاز القرآن ، تحقيق الاستاذ أمين الخولى القاهرة
سنة ١٩٦٠ .

القاضي عبد الجبار : د المجموع في المحيط بالتكليف ، جمع ابن متويه . تصحيح
الاب هوبن ج ١ . بيروت سنة ١٩٦٢ . كما رجعنا إلى نفس الكتاب طبع
القاهرة سنة ١٩٦٥ .

تحقيق عمر السيد عزمي ومراجعة د . أحمد فؤاد الأهواني . وذلك لتصحيح
كل من الفسختين بالأخرى .

القاضي عبد الجبار : د شرح الأصول الخمسة ، تعلية ، ششديو . تحقيق د .
بد الكريم العثمان . مراجعة د . أحمد فؤاد الأهواني . القاهرة سنة ١٩٦٥ م .
— د مجموعة الرسائل ، وتشتمل على رسائل عدة لمفكرين مختلفين وقد
رجعنا إلى الرسائل الآتية منها :

(أ) ابن سينا : في القوى الإنسانية وإدراكاتها ، الرسالة الثامنة .

(ب) ابن سينا : د بيان الجوهر النفيس ، الرسالة الثانية عشر .

(ج) بهاء الدين العاملي : د الوحدة الوجدانية ، الرسالة الرابعة عشر .

(د) فخر الدين الرازي : د الرسائل الخمسون في أصول الكلام ، الرسالة
الخامسة عشر . وجميع تلك الرسائل تصنيف أبو القاسم عبد الرحمن المعروف
بأبي شامة الشافعي ، طبع محي الدين صبرى ، مطبعة كردستان القاهرة سنة

١٣٢٨ هـ .

- محمد بن الحسن الطوسي : د كشف المراد في شرح تحف العقاد ، .
تصنيف جمال الدين الحلبي و بمباي سنة ١٣١٠ .
- محمد عبد الهادي أبو ريده (دكتور) : د إبراهيم النظام وآراءه الكلامية
والفلسفية ، . القاهرة سنة ١٩٤٦ .
- محمد عبد الهادي أبو ريده (دكتور) : د نصوص فلسفية عربية ، القاهرة
سنة ١٩٥٥ م .
- الكندى : د رسائل الكندى الفلسفية ، تحقيق د . محمد عبد الهادي أبو ريده
القاهرة سنة ١٩٥٠ م
- محمد يوسف موسى : د فلسفة الاخلاق في الإسلام ، الطبعة الثانية . القاهرة
سنة ١٩٢٥ م .
- محي الدين بن عربي : د فصوص الحكم ، تحقيق د . أبو العلا عفيفي ،
القاهرة سنة ١٩٤٦ م .
- يوسف كرم : د تاريخ الفلسفة الحديثة ، القاهرة سنة ١٩٥٧ م .
- دائرة المعارف الإسلامية ، المجلد الأول والثاني والسادس . القاهرة
١٩٣٣ م
- د المعجم الفلسفي ، الانتاذا يوسف كرم ، مراد وهبه ، ويوسف شلاله .
القاهرة سنة ١٩٦٦ .
- د الموسوعة الفلسفية المختصرة ، فؤاد كامل وآخرين ، مراجعة د . زكي
نجيب محمود ، القاهرة سنة ١٩٦٣ م .

د - مراجع غربية :-

André Lalande, Vocabulaire technique et critique de la philo.,
Paris 1960.

J. Collins, God in Modern Philosophy, London 1959.

Descartes, Oeuvres et lettres, par André Bridoux, Gallimard
1952.

D.B. Mackdonald, Development of Muslim theology, Beirut
1965.

M. Watt, Free will and predestination in early islam,
London 1948

" " , Islamic Philosophy and theology, Edinburgh 1962.

Majid Fakhry, Islamic occasionalism, London 1958

Moritz Schlick, Problems of ethics, Translated by D. Rynin,
New York, 1962.

O'Leary (de lacy), Arabic thought and its place in history,
London 1954.

A. Rogers, A Student's History of philosophy, third edition,
New York, 1935.

الفهرس

فهرس الموضوعات

صفحة	
• • • • •	الإهداء
• • • • •	مقدمات وصعوبات

الباب الأول

٢١ • • • • •	الفصل الأول
٢١ • • • • •	١ - تمهيد وتعريفات
٢٧ • • • • •	٢ - إهتمام المعترزة
٣٣ • • • • •	٣ - الفعل هو الدليل على وجود الله
٤٠ • • • • •	٤ - العلية في المتولدات
٤٩ • • • • •	الفصل الثاني
٤٩ • • • • •	١ - القسمة الثنائية للأفعال
٥٩ • • • • •	٢ - المسئولية وأحوال الفاعل
٦٣ • • • • •	٣ - حكم المتولدات من حيث المحل
٦٦ • • • • •	٤ - علاقة الدواعي بالمتولدات

الباب الثاني

الفصل الأول : (مجال الفعل الإنساني) ٨١

(١) ثمامة بن أثرس ٨١

(ب) الجاحظ ٨٥

(ح) معمر بن عباد ٨٦

(د) النظام ٨٩

(هـ) بشر بن المعتز ٩٣

(و) صالح قبّة ٩٦

(ز) المجبرة (جهم بن صفوان) ٩٩

(ح) ضرار بن عمرو ١٠٥

الفصل الثاني ١٠٩

١ - التوليد عند الأشاعرة ١٠٩

٢ - سبب رفض الفاعلية عند الكسبية ١١٩

١٢٩	الفصل الثالث : لتولدات عند الفاضى عبد الجبار
-----	--

الباب الثالث

١٦١	الفصل الأول (التوايد ونظرية المعرفة)
١٦٢	١ - هل الإدراك يتولد
١٦٢	٢ - فاعل الإدراك
١٦٩	٤ - أسباب حصول الإدراك
١٧٥	٤ - محل الإدراك
١٧٧	الفصل الثانى : (توليد العلوم والمعارف)
١٧٩	١ - تقسيم النظر العقلى
١٨٢	٢ - صحة النظر
١٨٥	٣ - كيفية توليد النظر للعلم
١٩٦	٤ - أدلة تولد العلم عن النظر
٢٠١	الفصل الثالث : (تذكر المعلومات)
٢٠١	١ - هل يتولد العلم عن التذكر
٢٠٧	٢ - النظرة السكينة فى توايد النظر للعلم

٢٠٩ . . . ٣- هل النظر يولد الشك أو الظن

٢١١ . ٤- الفرق بين توليد النظر وسائر المتولدات الأخرى

٢١٢ . . . ٥- قدرة العبد على النظر والمعرفة

٢٢٣ . . . ٦- تولد الاستدلال في الأقضية

الباب الرابع

٢٢٩	الفصل الأول : (التوليد والأفعال الإلهية)
٢٤٠	بين أفعالنا وأفعاله تعالى
٢٥٣	الفصل الثانى (التوليد فى المجال الحسى)
٢٥٣	١ - توليد الآلام
٢٥٤	٢ - أسباب الآلام
٢٥٦	٣ - الاعتراض على توليد الآلام
٢٥٩	٤ - فاعلية الله للآلام
٢٦٤	٥ - توليد الآلام من حيث السكم
٢٦٨	٦ - بقاء الآلام
٢٦٩	٧ - علاقة الألم بالتقطع
٢٧٥	الفصل الثالث : (التوليد فى المجال الطبيعى)

٢٧٥	•	•	•	•	•	•	١ - توليد المؤلف
٢٨٨	•	•	•	•	•	•	٢ - توليد الأصوات
٢٩٢	•	•	•	•	•	•	٣ - تأثير الاعتماد في التوليدات

الباب الخامس

٣٠٥	الفصل الأول (التوليد في المجال المخلقي)
٣٠٥	١ - المسئولة نتيجة: حتمية للقدرة والحرية
٣٠٧	٢ - شروط التكليف
٣٠٧	(أ) القدرة
٣٠٨	(ب) الآلات
٣١٠	(ج) المعرفة
٣١٣	(د) الشهوة والنفار
٣١٤	(هـ) زوال الموانع
٣١٦	٣ - الغرض من التكليف
٣٢١	٤ - المسئولية والضرورة
٣٢٦	٥ - المسئولية بحسب القانون
٣٣١	٦ - المسئولية بحسب الشرع

- ٤١٢ -

٣٣٣	الفصل الثاني : (اعتراضات ومقومات)
٣٥٧	فصل الختام
٣٥٧	١ - مظاهر القآر .
٣٦٦	٢ - مظاهر التأثير .
٣٧٩	٣ - تعقيب .
٣٩٥	قائمة المراجع والمصادر
٤٠٦	فهرس الموضوعات

